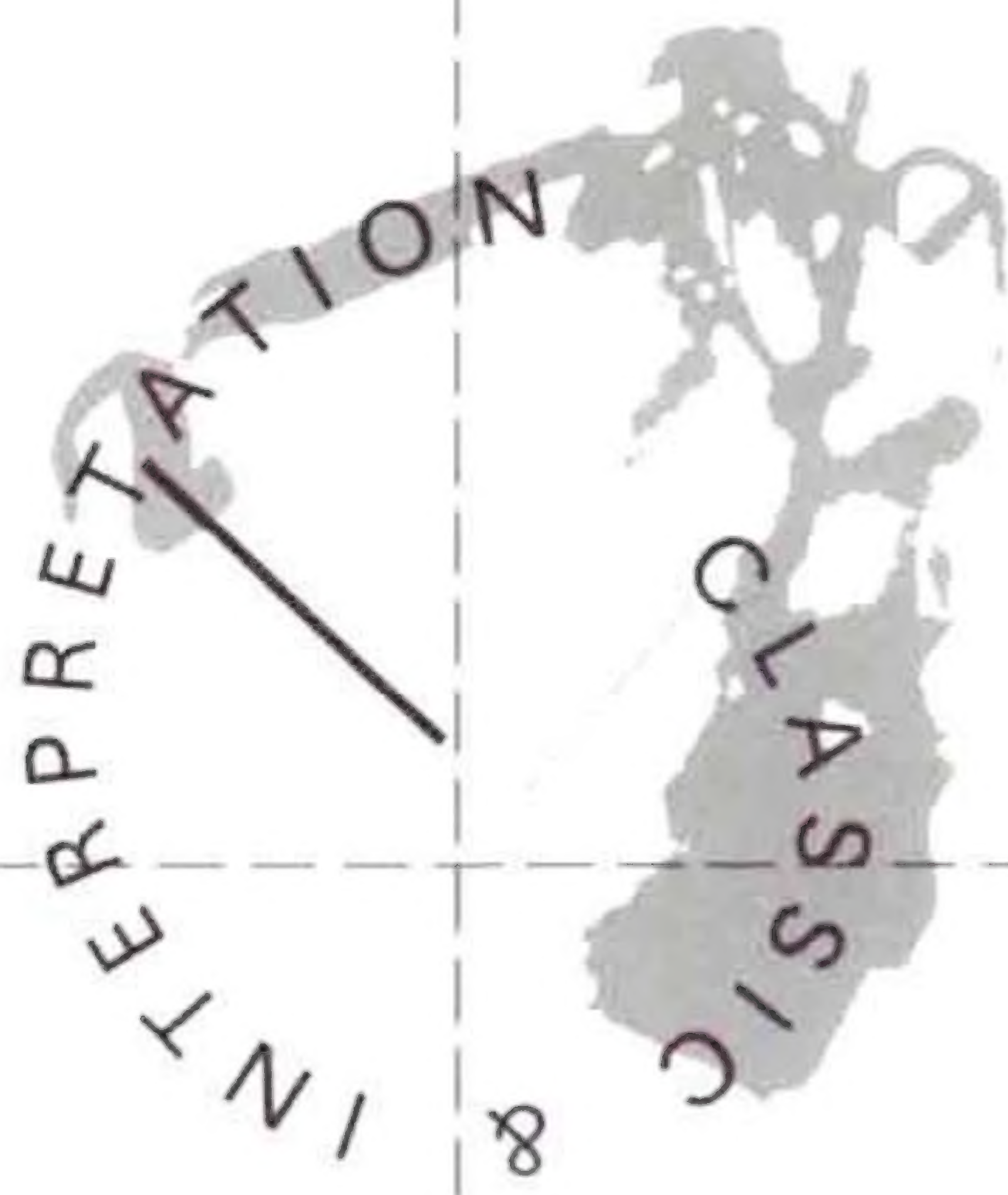
16

经典与解释

■ 主编／刘小枫 陈少明



柏拉图的真伪

程志敏 《厄庇诺米斯》的真伪
梁中和 柏拉图的《阿尔喀比亚德前篇》
普兰宁克 跟随苏格拉底上升
特雷德／德蒙 普罗塔戈拉考
高田淳 章炳麟的道家论

华夏出版社



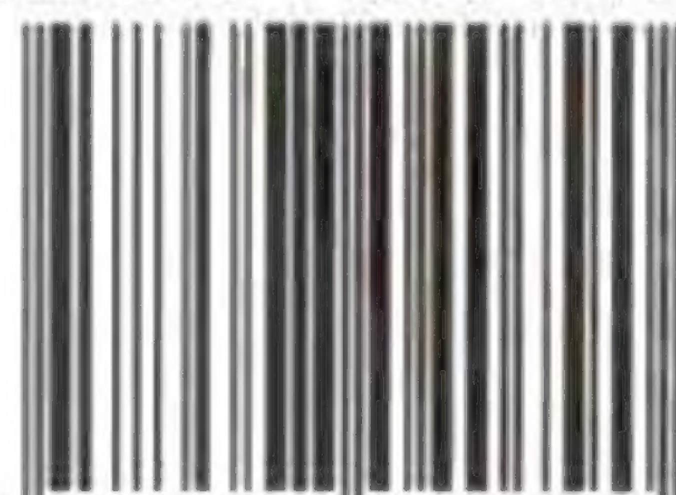
柏拉图的真伪

经典与解释

柏拉图著作的真伪问题与所谓的“荷马问题”、“圣经问题”和“苏格拉底问题”一样，主要不是纯粹的学术考据问题，而是“现代性”的义理问题。

从某种程度上说，对一件重要文献真伪问题的讨论，既考察着思想史的“客观”面貌，也反映出讨论者的个人品味和思想路数，更折射出一个时代的精神气度来：我们在柏拉图著作的真伪这面镜子中，看到的更多的是我们自己。

ISBN 978-7-5080-4079-0



定价：29.00元

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹

经典与解释(16)



柏拉图的真伪

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

柏拉图的真伪/刘小枫,陈少明编. -北京:华夏出版社,2007.1
ISBN 978-7-5080-4079-0

Ⅰ.柏… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.柏拉图(前427~前347)-哲学-著作 研究 Ⅳ.B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第129487号

柏拉图的真伪
刘小枫 陈少明 编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人民文学印刷厂
版　　次:2007年1月北京第1版
2007年1月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:10
字　　数:278千字
定　　价:29.00元

目　录

论题:柏拉图的真伪

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理:李致远 李春长)

论题　柏拉图的真伪

《厄庇诺米斯》的真伪

程志敏

如果说古代文献的流传在很大程度上取决于运气，那么，柏拉图的运气就算得上很好，甚至比著作等身的亚里士多德还要好：亚里士多德的早期作品几乎全部失传了，而据说柏拉图的"所有"著作都传下来了。① 但这些著作都是柏拉图的"真作"即都出自柏拉图之手吗？其中是否有他人的托名之作即"伪作"？此外，柏拉图著作（真作）的总和就是柏拉图思想的全貌吗？如果不是，那些伪作在何种程度上可以帮助我们了解柏拉图思想的本质？具体到所谓"真伪"的问题，柏拉图的思想是否仅仅体现在他自己的"真作"中？我们如何理解这个让人聚讼不休的概念——"真"？无论如何，我们必须时时刻刻记住一个更为根本的问题——我们为什么要讨论柏拉图著作的真伪，以此来修正自己的认识。从某种程度上说，对一件重要文献真伪问题的讨论，既考察着思想史的"客观"面貌，也反映出讨论者的个人品味和思想路数，更折射出一个时代的精神气度来：我们在柏拉图著作的真伪这面

---

① 正如泰勒所说："我们在较后的古代，没有在任何地方发现提到过一部我们至今还没有掌握的柏拉图著作"（《柏拉图——生平及其著作》，谢随知等译，济南：山东人民出版社1991年，第21页）。另参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge：Cambridge University Press，1975，V. 4，p. 39。

镜子中，看到的更多地是我们自己。

一、现代真伪问题概览

自从忒拉叙洛斯（Thrasyllus）在公元1世纪初编定柏拉图著作的“全集”后，这36篇作品，即，35篇对话和书信（共13封，合算作1篇），在古代就很少遭到怀疑（新柏拉图主义者普罗克洛斯除外）。但到近代以后，尤其是19世纪以来，绝大部分柏拉图著作都遭到了不同程度的质疑，学者们以不同的方式从不同的角度纷纷宣称古人笃信不疑的经典名篇其实不过是“伪作”。与此同时，也有不少学者“苦心证明”那些著作乃是柏拉图的“真作”。

由此可见，柏拉图著作的真伪问题与所谓的“荷马问题”、“圣经问题”和“苏格拉底问题”一样，主要不是纯粹的学术考据问题，而是“现代性”的义理问题，只有在一个疑古成风以求证当今之是、打倒偶像以凸现自我之高明的“现代”，才显得如此多姿多彩。这种看似鲜艳的学术花朵背后隐藏着极其破败凋零的思想世界，上述所谓的种种“问题”正是开放在现代性荒原上的“恶之花”。我们并不否认“考订”（athelizing）在学术上的价值，毕竟辨章学术、考镜源流乃是学术的根基。但“考订”蜕化为“怀疑”，并成为虚无主义的帮凶之后，它所取得的有限成就丝毫无法抵消它所造的罪孽，其旨趣和成就也就湮没不闻甚至荡然无存了。

有了这番预备性的考察后，我们在反思这个现代性问题时，也许才不至于重蹈覆辙。我们一方面不能因噎废食而全盘否定现代学术尤其在考订方面的成就，但同时必须时时提醒自己这个“真伪”问题的怪异乃至病态的背景，以使自己不落人现代性的泥沼：我们之所以不得不再次提起这个危险的“真伪”问题，恰恰就是一种为了忘却的纪念，更恰当地说，就是为了摆脱一种思想的梦魇（尽管它恰恰就是邪恶的盛宴），超越一种已经让人误入歧途的思维方式，重新把心灵纳入古人开创出的高明之道中来。当然，这仅仅是一个开始。

就《厄庇诺米斯》（*Epinomis*，以下简称《厄》）来说，16世纪的意大

利人文主义者 Francesco Patrizzi(1529－1597)虽然站在柏拉图的立场上来反对亚里士多德,堪称是柏拉图的忠实信徒,但他在其《逍遥论学》(*Discussiones Peripateticae*,1571)中受到了第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius,公元 3 世纪,以下简作"第欧根尼")和雅典学园最后一任掌门人大马士丘(Damascius,480－550)的影响,也不承认《厄》出自柏拉图手笔(而像第欧根尼一样认为《厄》是柏拉图最亲密的弟子 Philip of Opus 所著)。如果说这种看法还代表着公元 3 世纪以来的中古观点的话,古典语文学家 Abbé Claude Sallier(1685－1761)在 18 世纪为否认《厄》的真实性所提出的三个论据就为后来全面质疑柏拉图著作的风潮奠定了基石,同时也为现代学术凭靠"语文学"这个技术性颇强的工具来解决一切问题的"科学"作业提供了一个可资借鉴的榜样。[①] 他从风格、品质和柏拉图方式等角度认为《厄》不是柏拉图的真作,他的论据与第欧根尼以来的观点大为不同,已经是颇为成熟的现代方法。Abbé Claude Sallier 的影响虽然还不是太大,但毕竟比因提出"荷马问题"而名声大振并影响深远的 F. A. Wolf 早了好几十年。

这种情况到了 19 世纪以后,达到了触目惊心的程度:疑来疑去,差不多到了要彻底否定柏拉图的地步——这种现代性"为之反倒害之"的悖论不独柏拉图研究为然。在这场轰轰烈烈的造反运动中,那些声名卓著的"专家"就是当然的急先锋,他们的专业知识受到某种错误思潮的引诱和误导后,会产生比偏见更可怕的力量。

大名鼎鼎的神学家、古典语文学家施莱尔马赫堪称现代解释学的鼻祖,而他在为其所翻译的柏拉图著作所加的评注或导论,既是现代柏拉图研究的重镇,同时也是拒斥柏拉图著作真实性的始作俑者之一。施莱尔马赫的古典语文学功夫自然相当深厚,其译文当然也堪称大家手笔(尽管也总会有不同的意见),但他受到当时思想的影响而把

---

① Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo－Platonic* Epinomis. Philadelphia: American Philosophical Society, 1975, p. 13。该书是第一部《厄庇诺米斯》的考订评注本,其结论虽有大可商量的地方,但其材料却非常翔实:《厄》译成中文也就两三万字,Tarán 这部书却有四百多页,由此可见我们的西学还有很长的路要走,就算入个门恐怕也还要好几十年。

柏拉图打扮成了"浪漫派诗人",尤是受康德所谓"能比作者更好地理解作者"这一错误现代解释原则毒害不浅,因此他的柏拉图解释需要小心对待。[①] 就真伪问题而言,施莱尔马赫从语言、主题和形式等几个方面,把许多名篇排除在柏拉图作品之外。他的《柏拉图对话导论》分为三个部分,只收录了柏拉图31篇作品(而不是35篇,不算书信),柏拉图最重要的政治哲学著作《礼法》(*Laws*)也只是在该书导论中稍微提及。而且就在这31篇作品中,施莱尔马赫把《苏格拉底的申辩》、《克力同》和《伊翁》等13篇作品放进了前两个部分的"附录"中,也就是怀疑这些作品的真实性。他虽然很委婉地说,把这13篇作品放进附录,远不是意味着马上就要否认或质疑其源自柏拉图,但在讨论《米诺斯》和《阿尔喀比亚德后篇》等大多数放入附录中的著作时,却明确地否认了它们的真实性。[②]

施莱尔马赫这部著作的一个重要特点就是特别看重《王制》(*Republic*),全书三个部分,前两个部分讨论全部31篇中的30篇对话,而整个第三部分只讨论《王制》。由此可见施莱尔马赫等疑古派的一个基本思路:以《王制》为坐标来判断其他作品的真伪和先后秩序,在他们看来,《王制》是柏拉图最成熟也最可信的作品,因此凡是与之在文风、措辞、结构和主旨方面有所不合的,就是伪作。他们认为柏拉图自早年起就有了成熟的思想体系和自觉的写作意图,毕生都在围绕一个统一的观点在思考和创作,凡是与此有悖者即不可信。[③]

从此以后,否认古代经典——包括柏拉图著作——真实性的做法就成了19世纪西方学术的"显学",或者用泰勒的话说,"19世纪中

---

① 参刘小枫译注:《柏拉图的〈会饮〉》,"译者弁言",北京:华夏出版社2003年,第5页。

② F. Schleiermacher. *Introduction to the Dialogues of Plato*, translated by William Dobson, Bristol: Thoemmes Press, 1992,"判断标准",参p. 32,"附录问题",参p. 134。由此我们大体可以明白"解释学"产生的时代背景及其历史使命,而不幸的是国朝名士似乎还没有完全认识到现代解释学理论的这种"先天"(a priori)不足。我们在这里不讨论"现代解释学"的时代上限及其与施莱尔马赫所谓的"古典解释学"的关系,而只是从其思想实质把它们都看作广义的"现代"解释学。其实,与古典学相比,解释学不过是现代人特别痴迷的空洞理论游戏而已。

③ 参 Charles H. Kahn. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 38–39。

叶,特别在德国,'考订'(athelizing)柏拉图的对话录成为学者们的一种时髦娱乐;《礼法》被阿斯特(Ast)宣布为假的,而且策勒尔(Zeller)也曾经如此,《帕默尼德》、《智术师》和《政治家》则受到宇伯威格(F. Überweg)等人的怀疑;极端主义者想把纯正的对话录限制到9篇"。[①] 这位否认《礼法》和《申辩》真实性的阿斯特就是施莱尔马赫的高足。除了古典语文学家而外,哲学家也参与到否认柏拉图著作真实性的大合唱中来。著名的哲学史家、新康德主义者文德尔班就认为柏拉图著作似乎大多有问题,而"在可疑作品中最重要的是《智术师》、《政治家》和《帕默尼德》。这些作品也许不是柏拉图创作的,很可能是他的学派中和爱利亚派的辩证法和论辩术有密切关系的人们写成的"。[②]

实际上,这帮功力深厚的专家连同某些古人一起,最终只给柏拉图留下了5篇从未遭到怀疑的著作。在19世纪,以下著作曾为当时的不同学者拒绝过:《尤提弗伦》、《申辩》、《拉克斯》、《吕西斯》、《卡米德斯》、《希庇阿斯前篇》、《希庇阿斯后篇》、《阿尔喀比亚德前篇》、《墨涅克塞努斯》、《伊翁》、《美诺》、《尤提德谟》、《克拉底鲁》、《帕默尼德》、《智术师》、《政治家》、《菲勒布》、《克里底亚》、《礼法》、《厄庇诺米斯》、《阿尔喀比亚德后篇》、《特阿革》、《希帕库》、《对手》(Rivals,又作"恋爱者")、《米诺斯》和《克里托丰》。除去这26篇,柏拉图的"真作"就只剩下泰勒所说的那些极端主义能够接受的9篇了。虽然后来的情形随格罗特(G. Grote)拼命扭转下大有好转,但上述26篇中的最后6篇即便在稍微温和一点的疑古派那里,也未能获得一席之地。至于说柏拉图的13封书信,除了极少数外,在当时的风潮下自是不能幸免。

总之,正如格斯里所评价的,"19世纪尽了最大努力从我们手中劫掠(rob)柏拉图著作中最有价值的部分",而如果我们接受19世纪的这些时髦的考订成果,那我们就几乎只好"放弃对柏拉图的研究"了。[③] 因此,学者们主张,"除了极有分量的理由之外,不应该使这一

---

① 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第23页。

② 文德尔班:《哲学史教程》,罗达仁译,北京:商务印书馆1993年,上卷,第142-143页。

③ W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, p. 40.

类文献听任‘校订者’处置”，而目前在柏拉图真伪问题上偏差，都是把语文学的地位抬得过高的结果，为此泰勒亦对大名鼎鼎的维兰莫维茨（Wilamowitz）提出了批评。[1]

但就在这种全面的疑古风潮中，也不乏有中流砥柱。正如泰勒所说，“幸亏自从坎贝尔（Lewis Campbell）苦心证明《智术师》和《政治家》是真实的以后，这个趋势转变了。现在有一个普遍一致的意见，即36篇对话录中的每一篇，不论其篇幅和重要性如何，都是柏拉图的；对于若干篇幅较小或趣味较少的伪作也有同样普遍一致的意见，尽管还有一两篇著作大家意见有分歧”。[2] 泰勒所说的坎贝尔的“苦心证明”是指坎贝尔1867年出版的 *Plato, Sophistes andPoliticus*（《柏拉图的〈智术师〉和〈政治家〉》，Clarendon版）。

泰勒把柏拉图著作真伪问题的转折点放在古典学家坎贝尔（1830－1908）对《智术师》和《政治家》的辩护上，这似乎不太恰当，因为坎贝尔的工作无论在时间、数量、质量和影响上都无法与他的同胞格罗特（1794－1871）相提并论。格罗特不仅仅是为柏拉图的某一两部著作进行辩护，他是为整个“柏拉图全集”的真实性辩护的中流砥柱。他那部三卷本的著作（*Plato and the Other Companions of Socrates*, London, 1865）不仅早于坎贝尔，而且对坎贝尔产生了直接的影响：在坎贝尔著作出版的前一年，坎贝尔就写过一篇书评讨论格罗特的著作（*Quarterly Review*, 119[1866]108－53）。格罗特思考荷马、柏拉图、苏格拉底、亚里士多德以及整个希腊历史方面的问题比坎贝尔早了许多，他毕竟比坎贝尔年长得多。格罗特的主要兴趣在于历史，而坎贝尔的兴趣则主要在于悲剧，尤其是索福克勒斯和埃斯库罗斯。

格罗特其实早在1856年就开始着手准备他那部讨论柏拉图著作真伪的书，[3]而这一年他已完成对古希腊历史文化的深入研究，其12卷本巨著《希腊史》（*A History of Greece*）历时十年后陆续出齐。格罗特

---

① 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第27、30页。

② 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第23页。

③ 尤其第四章“Platonic Canon, as Recognised by Thrasyllus”和第五章“Platonic Canon, as Appreciated and Modified by Modern Critics”。

在这套书中就开始涉及到类似的问题了，他在《希腊史》中专门辟了一章来讨论苏格拉底，而这一章差不多长达一百页。[①] 尽管格罗特在柏拉图真伪问题上把自己的结论建立在许多“不确定的命题”（泽勒尔语）上，但他的观点并没有过时或被其他人所推翻，后来者毋宁是对他的限定和补充，正如 Thomas L. Pangle 所评价的，“格罗特用一种严格史学的论证方法捍卫了整部〔柏拉图〕经典的真实性，这种论证似乎值得我们予以最严肃的关注——即便它需要一些大动作的限定和补充”。[②]

事实上，格罗特的影响逐渐扩大，[③]到 19 世纪末 20 世纪初，人们已慢慢放弃了极端的怀疑态度，开始认识到疑古派的弊病，已不那么自以为是，并逐渐把兴趣从“真伪问题”转移到柏拉图作品的编年上，各家各派虽还在不同程度上对归在柏拉图名下的某些作品持保留意见，但如果怀疑得过分了，编年问题自身也就不存在了：既然差不多都是“伪作”，还有什么必要为其排顺序呢？[④] 在著名的牛津版柏拉图全

---

① 参 George Grote. *A History of Greece: From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. London, 1872（这个版本把原先的 12 卷编成了 10 卷），见 Thoemmes 出版社 2000 年重印本，第 7 卷，第 82 - 174 页。

② Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. *The Roots of Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1987, p. 6。Tarán 认为泽勒尔对格罗特的批评就已经把格罗特的假设“撇到一边去了”（Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo - Platonic* Epinomis, p. 5），但 Pangle 认为远不是这么回事，并逐一为格罗特辩护（参 *The Roots of Political Philosophy*, pp. 8 - 11）。Pangle 对 Tarán 这部功夫之作似乎很不以为然（pp. 15 - 16）。也许，小学功夫再好，但如果思路不对，其成果也颇为有限。

③ 关于格罗特的巨大影响（大名鼎鼎的 John Stuart Mill 称其为“前无古人”），参 Kyriakos N. Demetriou [ed.], *Classics in the Nineteenth Century: Responses to George Grote*, Bristol: Thoemmes Continuum, 2003（四卷本）。关于格罗特的相关影响，还值得特别指出的是，他在维多利亚时代同样以充分的理由反对 Wolf 于 1795 年提出的现代“荷马问题”，其《希腊史》第一卷对上古文明的看法极大地冲击了那些“现代”的观点（参 F. M. Turner. The Homeric Question, see Ian Morris and Barry Powell [eds.]. *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997, pp. 134 - 136）。

④ 现代人对柏拉图著作编年的看法，参 Leonard Brandwood. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990。该书共 23 章（含导论和结论），每一章讨论一个专家的意见，其中大多是学界的柏拉图专家（包括 W. Dittenberger 和 C. Riiter 等德国重量级人物）。

集中，编者就收录了所有真作和伪作。[①] 而晚近出版的英文版柏拉图全集，则走得更远，其编者厌倦了在真伪问题上无法避免的主观判断后，认为现代人没有资格去决定哪些著作应该收入柏拉图全集中，因为这样做是“不合适的”，因此该版本在尊重古人的前提下甚至收入了被忒拉叙洛斯认为绝对是伪作的《通释》(Definitions)、《论正义》和《西绪福斯》等，共收录了 45 篇作品（含格言语录一篇）。[②]

不过，即便 Cooper 编本收录了柏拉图的“所有”著作，包括古人已认定为伪篇的作品，但这并不意味着编者及其译者就认为这些著作都是柏拉图的，而是仍然按照现代传统的看法为那些有疑问的著作打上了剑号(†)和星号(*)，并在每一部伪篇的译文前所加的简短导言中明确地对这些“柏拉图著作”表示怀疑。

在 20 世纪的学者中，真正相信这些作品真实性的差不多只有施特劳斯及其门徒。柏拉图的著作按照其“真伪”的程度不同而分成了“真作”、“可能”、“可疑”和“伪作”，经过格罗特等人据理力争后，大多数学者能够接受那些“可能”出自柏拉图之手的著作，也勉强承认某些“可疑”的著作。但施特劳斯及其弟子们却把“真作”的范围扩大到了一般认为“可疑”的作品上，他们不仅认可现代学者慢慢认同的《希庇阿斯后篇》和《伊翁》，还把大家“公认”的伪篇《希帕库》和《恋爱者》等视为“真作”，尤其与众不同的是，他们还把这些伪篇看作是了解柏拉图思想的重要窗口。[③] 这种看法虽然在古人那里也能够找得到同盟军，但对于满脑子现代观念的人来说，的确有些突兀。

---

① Ioannes Burnet (ed.). *Platonis Opera*. Oxonii: Clarendon, 1905 – 1910.

② J. M. Cooper, D. S. Hutchinson (eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

③ 上引 Pangle 所编的那本书就是施特劳斯学派慧眼独具的结晶。其中，施特劳斯亲自为《米诺斯》撰写解读文章，不仅丝毫不怀疑其真实性，而且直接把它当作了理解柏拉图《礼法》的桥梁(*The Roots of Political Philosophy*, pp. 67 – 79)。而其弟子布鲁尔(Christopher Bruell)就把《恋爱者》(又作“对手”或合称“Rival Lovers”)当作了解〔柏拉图〕政治哲学原始意义的重要文本(同一著作，pp. 91 – 110。关于布鲁尔对其他“伪篇”的看法，见氏著 *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999)。

看来,要弄明白这个棘手的"真伪"问题,我们还得从柏拉图著作的文本史谈起。

二、柏拉图的著作及其编纂

柏拉图著作的真伪,即究竟哪些作品属于柏拉图,或者说柏拉图一生究竟写过哪些作品,这个问题最早由谁提出来的?他基于什么样的理由提出真伪问题?柏拉图的"全集"最早由谁编纂,这些编辑家依据什么版本,他们的工作有多大的可信度?对此,我们需要顺着文本的流传顺序倒退追溯,顺藤摸瓜去考察柏拉图著作的来龙去脉,以此从根本上解决(或解释)其真伪问题。

英、德、法、意等国都有专家对柏拉图著作进行了艰苦的校勘,也都有自己的"柏拉图全集"(*Platonis Opera*)的现代编本,有的国家还不止一种古希腊文"全集",比如英国就有牛津本和洛布(Loeb)本,其中最受学界认同的要数 Ioannes Burnet 编校的牛津本。[①] 这些全集本都收录了柏拉图的"所有著作",因而似乎无法对"真伪"问题有所参考,而此前一直到公元16世纪出版的编本似乎也不能给出真伪问题的答案,因为还不到问题的源头处。最早提出"真伪"问题的,是第欧根尼,他在《著名哲学家的生平、学说和格言》(中译本简作《名哲言行录》,似不太恰当)最早提出了"柏拉图学案",他总结了阿里斯托芬和忒拉叙洛斯的编排,提出了柏拉图著作的真伪问题。我们将逐一往前考察,理清这个问题的线索。

1. 第欧根尼·拉尔修

我们据以判断柏拉图著作真伪的材料,主要是第欧根尼·拉尔修

---

① 参刘小枫译注:《柏拉图的〈会饮〉》,"译者弁言",同前,第 4 页。牛津十年前又在编辑新的柏拉图全集本,以代替 Burnet 的老版。新版据说更简洁、更准确,引证了更多的手稿。另,这些编本的"始祖"是 1513 年威尼斯的 Aldine 本,而这个现代出版的本子则是以十到十一世纪的手抄本为底本的。

（其鼎盛年为公元3世纪上半叶）的记载，他的记述在数千年的柏拉图经学史上，是最重要的参考资料，任何研究者似乎都不能不提到它（在这个意义上，我们不妨说它甚至几乎是惟一可资参考的文献）。但第欧根尼的这部学案，在多大程度上是可靠的？他与柏拉图学派的关系疏密程度如何？我们应该如何看待他的判断？

《著名哲学家的生平、学说和格言》第三卷谈柏拉图，共109节，大致可分为三个部分，1－47节讲述柏拉图的生平，48－66节叙述柏拉图的著作，余下的部分介绍柏拉图的“学说”或“主要观点”。与我们论题直接相关的第二部分又可分为三个更小的部分，开头和结尾介绍柏拉图的“对话”特点以及阅读柏拉图所应采取的方法，而中间部分（56－62节）则详细地记录了忒拉叙洛斯和阿里斯托芬的编纂工作，这部分为后世大加征引，重复千万遍之后几乎已成“定论”。

第欧根尼的记载究竟有多大的可信性，在很大程度上取决于他的写作目的，如果他是要写一部较为客观的学术史，那么就大体可信；但如果他仅仅为了说明自己或本派的观点，兜售私货，那么我们就需要小心对待。为此，我们且先分析整个第二大部分的内容，看看第欧根尼通过其选材到底想达到什么样的效果。

48－51a节交待“对话”体的由来和性质，51b－52节证明柏拉图不是教条主义者（从其对话和逻辑就可知），53－55节从对话逻辑的角度进一步阐释柏拉图学说的性质，56节讲哲学在内容和形式上都借鉴了悲剧，而忒拉叙洛斯就以悲剧的四联剧（tetralogies）形式“发表”或“出版”了柏拉图的对话。57－61a节完整地叙述忒拉叙洛斯的“四联剧”式的柏拉图“全集”，这个部分几乎为绝大多数讨论柏拉图真伪问题的学者所引用，因此它虽然十分重要，我们也觉得没有必要在此再次重复一下这个随便哪部相关著作中都能找到的材料。61b－62a节对比讨论拜占庭文法学家阿里斯托芬的“三联剧”（trilogies）编排体系。62b节列举各家各派关于柏拉图著作之开端的观点，这里的“开始”一词含义颇为模糊，从上下文来看，应指我们研读柏拉图的次序，而非柏拉图的创作顺序（详下）。而62c节则叙述了“大家公认”的“掺假”的伪作，这个论断为后世所有学者所接受，而其内容也不再纳

人柏拉图著作范围内。[1] 第欧根尼的这部分内容是古代对柏拉图著作真伪问题规模最大的一次清理行为,这样庞大的工程不太可能是他一人之力能够完成的,由此可见柏拉图著作真伪问题在第欧根尼时代十分常见。

从整个第三章来看,第欧根尼撰写的是"柏拉图导读",[2]而中间所引的忒拉叙洛斯和阿里斯托芬的对比编排,以及作者明显偏向忒拉叙洛斯的立场,则不仅仅是简单地列举柏拉图的著作,而是表示作者所采信的一种阅读柏拉图的顺序(详下)。既然这是一篇"导读",那么其中的记载自然比寓言故事更为可信,尤其中间罗列的忒拉叙洛斯和阿里斯托芬的文献部分(这种史料是不可能伪造得出的),但它却并非柏拉图学园中人的"传灯录",其可靠程度当然要大打折扣。据西方学者分析,第欧根尼的生平和学说虽然都不详,但其传世的《著名哲学家的生平、学说和格言》(尤其全书最后一卷)明显偏向伊壁鸠鲁学派,在其他古代文献中也找不到证据说明第欧根尼是柏拉图主义者,因此,我们对于他大体可靠的记载还是要稍微保持一定程度的清醒,比如说他也许过分强调了忒拉叙洛斯在柏拉图文本史上的地位。至于说古人经常把传说和流言当成史料载入典籍,这种情形在第欧根尼那里似乎也无例外。

既然第欧根尼不是柏拉图的门徒,那么其"柏拉图导读"又是从哪里来的呢?其实,即便他是学园中人,他的"师门杂记"也必由来有之。有人认为他手中必然有忒拉叙洛斯的导论性著作,其 3.1 节讲述柏拉图生平的部分,似乎就是直接从忒拉叙洛斯那里来的。Harold Tarrant 分析了第欧根尼材料来源的五种可能性之后,认为第欧根尼的记载不是自己独创的,也不是直接承自于忒拉叙洛斯,而是来自于忒拉叙洛斯的后学,尤其是中间 57 – 61a 关于忒拉叙洛斯的那部分文献。其间阿里斯托芬以降的亚力山大里亚编辑传统在忒拉叙洛斯以及第欧根

---

① 中译文参见第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》,马永翔等译,长春:吉林人民出版社 2003 年,第 171 – 222 页。

② 参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca:Cornell University Press,1993,p. 19.

尼那里的影响依然存在，而最为重要的是第欧根尼同时代的柏拉图主义者在他编写这部"导读"中的巨大作用。[1]《著名哲学家的生平、学说和格言》第三卷 67 节以下对柏拉图"学说"长篇的讨论更多地是"柏拉图主义"的论调，其中"灵魂、自然、善恶、正义"等问题正是第欧根尼时代的柏拉图主义者喜欢谈论的话题。

第欧根尼既不是学园中人，也不是柏拉图专家，他的材料虽与柏拉图主义者有着深刻的关联，但与柏拉图的思想相去已远，因此，他的文献记述虽较为可信，但无疑也有所夸大。[2] 至于说他对柏拉图义理的分析，则更多地反映了他那个时代的柏拉图主义的理论。柏拉图著作最权威的证据，迄今还在冰山之下。

2. 忒拉叙洛斯

今天我们所使用的柏拉图著作编排体系经过中世纪而来自于忒拉叙洛斯。忒拉叙洛斯生卒年和出生地都不详（有学者认为他就是来自埃及 Mendes 的天文学家和数学家），我们仅仅知道他是罗马帝国第二任皇帝提比略（Tiberius，公元 14－37 年在位）的御用"监天正"（astrologer，或译"星占家"）。忒拉叙洛斯也没有著作传下来，他的只言片语和编纂柏拉图著作的丰功伟绩都是靠他人（尤其是第欧根尼）的记载才为我们所知，[3]因此从第欧根尼那里再往前走，柏拉图的经学史大多是猜想，顶多是推测，一鳞半爪的材料很难帮助我们完整地了解事

---

① Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 17－30.

② 当然，这种夸大也许是后人自己弄出来的。因为材料不足，后人便过分看重了他的记载，因此才会产生这样的错觉，认为忒拉叙洛斯是柏拉图著作"四联剧"编法的创始人以及柏拉图著作副标题的始作俑者之类的错觉，从而产生了"严重的误导"（gravely misleading story of Thrasyllus' role，Harold Tarrant 语，见 *Thrasyllan Platonism*，pp. 29－30），忽视了忒拉叙洛斯同时代柏拉图主义的影响，尤其忽视了柏拉图学园对于柏拉图文献的基准价值：最可信的记载当然在柏拉图的嫡系传人那里——只不过学园中人都把柏拉图的学说和文本视若珍宝，密不示人，结果让外人大行其道而已。

③ Harold Tarrant 把有关忒拉叙洛斯的材料收集在了一起，见 *Thrasyllan Platonism*，pp. 215－249。

情的真相。当然,我们对这种材料不足征的情形也并不是完全束手无策。

从第欧根尼的记载可知,至少在忒拉叙洛斯时代,人们普遍认为柏拉图有三十六部作品,而其余诸如《西绪福斯》等著作,虽归在柏拉图名下,但肯定是伪造的。我们首先需要了解的是,忒拉叙洛斯是如何对待这三十六篇作品的。有的学者认为忒拉叙洛斯不仅按照"四联剧"的模式编排了柏拉图全集,而且还在一定程度上校勘过柏拉图的著作,也就是说,我们今天所看到的柏拉图全集是经过忒拉叙洛斯处理过的。还有的学者认为忒拉叙洛斯虽然在柏拉图经学史上具有举足轻重的地位,但他毕竟不是柏拉图学园(包括雅典学园和亚力山大里亚学园)中的主持人(甚或其成员),因此算不得柏拉图主义者,[①]那么他的工作不过是利用柏拉图著作来"六经注我"而已。

在忒拉叙洛斯所处的时代,雅典学园还健在,而且亚力山大里亚学园的传统依然十分强势,因此忒拉叙洛斯要在柏拉图著作的编校上下多大功夫,似乎不太现实。即便忒拉叙洛斯"编辑"过柏拉图著作,也主要是指他在形式上按照一定的体例来组织现成的文本,而不是指他在柏拉图著作内容上有什么重要的贡献——这种事情在雅典学园内部更为可能,而尤其是亚力山大里亚那些专业编辑的工作。再退一步说,即便忒拉叙洛斯在内容上有过编校行为,这与其外在的编排来说,那也是微不足道的。换句话说,忒拉叙洛斯的历史功绩,不在于编校了柏拉图著作,而在于按照一定的形式排列了柏拉图的著作,由此给我们留下了柏拉图著作真伪的可能依据。

但柏拉图著作的这种四联剧形式真的是忒拉叙洛斯的首创吗?据第欧根尼,此前的阿里斯托芬已经用一种"三联剧"的形式来排列柏拉图的著作,忒拉叙洛斯的工作不过是在此基础上作了调整而已。而且阿里斯托芬的编排方法也并非自己的首创,它必定有所参照和模仿。现在越来越多的学者认为柏拉图著作的"四联剧"形式在忒拉叙

---

① J. M. Rist, M. R. Dunn 和 H. Doerrie 等人就把忒拉叙洛斯从柏拉图主义史中排除出去了,参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, p. 11。

洛斯之前很早就已经有了，从古罗马伟大的作家瓦罗（Varro，前 116－前 27 年，曾在雅典学园求学）、新柏拉图主义的先驱阿尔比努斯（Albinus，公元 2 世纪）和亚力山大里亚"缪斯宫"（Museion，或作"博物院"）最后一位"祭酒"特翁（Theon，约 335－405）的记载来看，柏拉图著作也许一直就有某种类似于"四联剧"的编排方式，甚至我们可以大胆地猜想，这种形式很可能还是精通戏剧形式的柏拉图本人亲自安排的（Theon 即如此认为），其目的是为了让学生有一个正确的入门方法和阅读路径。[①]

忒拉叙洛斯为什么还要在雅典学园和阿里斯托芬已有的编排方式上另起炉灶呢？对此，我们首先要搞清楚一个预备性的问题，忒拉叙洛斯编排顺序不等于柏拉图写作次序，而毋宁是研读顺序——尽管研读顺序比写作次序（即所谓"编年"）重要得多，但它与柏拉图本人的意图似乎并无多少关系。而忒拉叙洛斯编排柏拉图著作的目的主要在于表达自己对柏拉图思想的理解，准确地说，主要是建立自己的"柏拉图主义"。在他的九部四联剧中，逻辑、伦理和政治占据了突出的地位，尤其是忒拉叙洛斯对逻辑、形而上学和宇宙论的强调，为柏拉图主义理论的"新柏拉图主义"转向奠定了基础。柏拉图主义虽然与新柏拉图主义有着很大的差别，但他们都有着对形上要素（比如逻辑、数学和天文学）的偏爱，可以说它们联手把苏格拉底—柏拉图费尽心思从天上拉下来的哲学又送回了天上，偏离了"柏拉图式"的主航道。[②]

忒拉叙洛斯的学术身份虽然有些模糊，[③]他对中期柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义、新柏拉图主义和早期基督教思想产生了很大的影响，却是有案可稽的。尽管他的编排方式是一种"六经注我"，但他毕

---

① 参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 11ff.。J. A. Philip 极力主张这个观点，认为老学园时期就有了这种"四联剧"方式。

② Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 9－10.

③ Harold Tarrant 在 *Thrasyllan Platonism* 中认为忒拉叙洛斯是柏拉图主义者，而数年后他又认为忒拉叙洛斯与其说是柏拉图主义者，不如说是柏拉图式的学者（Platonic scholar），参氏著：*Plato's First Interpreters*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 77。

竟为我们提供了一幅柏拉图思想全貌的参考图，尤其难得的是，他为我们保存了柏拉图著作真伪问题的一种可能的线索。[①] 但仅仅是可能的线索而已，真正可靠的线索也许还需要进一步发掘。但特别值得一提的是，忒拉叙洛斯是柏拉图文本史上最后一个对柏拉图著作进行大规模收集、整理和编排的学者，他的普遍体系成为后世所有柏拉图全集的蓝本，也是"真伪"问题最常用的证据。从忒拉叙洛斯—第欧根尼以后，学者们（尤其是新柏拉图主义者）的兴趣逐渐转向了对柏拉图著作的评注，[②]这种细致深入的注疏把柏拉图研究转到了正轨上，而这种"转向"对我们当今的柏拉图研究可谓极具范导性。

3. 阿里斯托芬

地中海南岸的埃及亚力山大里亚在公元前 3 世纪建立伊始，到斯蒂凡努斯（Stephanus，柏拉图文本标准本的编辑者）于公元 616 年奉诏离开亚力山大里亚赴君士坦丁堡任帝王师之前，一直都是西方两大文明中心之一。就文献的搜集、整理、出版和科学研究方面，亚力山大里亚甚至盖过了雅典的光芒，雅典在基督教兴起之后慢慢衰落，而亚力山大里亚则多维系了百来年的古希腊文明之命脉。

亚力山大里亚图书馆是当时西方最大的文献宝库，该馆第二任馆长拜占庭的阿里斯托芬（Aristophanes of Byzantium，前 257 – 180）对柏拉图著作进行了最初的整理。据第欧根尼说，"有些人，包括文法学家阿里斯托芬，把这些对话（粗暴地）拖拉成了三联剧（trilogies，或译三部曲）"。[③] 但奇怪的是，在阿里斯托芬那里，只有十五部作品编排成了三联剧的形式，"其余的都是独立的，而且是混乱的"（3.62.4）。这是为什么？阿里斯托芬的编排和此后的忒拉叙洛斯的体系有什么不

---

① 关于忒拉叙洛斯的柏拉图主义及其历史影响，参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 207ff.。

② Harold Tarrant. *Plato's First Interpreters*, p. 80.

③ 第欧根尼：《著名哲学家的生平、学说和格言》3.61.7 – 3.62.4；中文本第 203 – 204 页，据希腊文有改动。

同，与此前的体系有什么关系？阿里斯托芬在文本上下了什么样的功夫，其可靠程度如何？

我们无法从第欧根尼的记载中看出阿里斯托芬手中究竟有多少柏拉图著作，Harold Tarrant 认为“其余的都是独立的，而且是混乱的”(3.62.4)这句话是后来加上去的，阿里斯托芬手上只有十五部作品，否则，他为什么不把所有著作都编排成三联剧的形式呢，换言之，如果他手中有柏拉图的所有著作，他一定会把其余的也编成三联剧形式。[①]我认为这种说法较为武断。当时亚力山大里亚的藏书堪称世界之最，各种文献抄本大量送到这个皇家图书馆，而各阶层也尽力搜罗和整理，比如就荷马史诗来说，亚力山大里亚拥有各式各样的手抄本，而其整理者才有了如此可靠的编本。[②] 由此推想，阿里斯托芬手上虽未必有柏拉图的全部作品，但可以肯定地说，至少不止十五部。

至于说为什么十五部作品编成了三联剧的形式，而其余的任由它仍为散篇，这似乎不难解释：要知道，包括拜占庭的阿里斯托芬在内的亚力山大里亚的图书馆馆长全都是文法学家，而不是荷马专家，更不是柏拉图的徒子徒孙。与今天情况颇为相似的是，阿里斯托芬是语文学家，而不是哲学家或思想家，因此他无法像后来的柏拉图主义者忒拉叙洛斯那样吃透柏拉图思想的基本精神，并按自己的理解而把柏拉图著作全部编排成一个庞大的体系（尽管柏拉图本人未必有什么体系），也就不足为奇了。

在我看来，阿里斯托芬不仅仅是简单地编排了柏拉图著作，而且对柏拉图文本上肯定作过颇为细致的校勘——这是亚力山大里亚图书馆的本职工作。从亚力山大里亚精审、理性和严肃的作风来看，[③]阿

---

① Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, p. 205.

② 参 Joachim Latacz. *Homer, His Art and His World*, tr. by J. P. Holoka, University of Michigan Press, 1996, p. 68.

③ 他们在校勘荷马史诗时，就表现出了非常严谨的态度，参 T. W. Allen. Homer: *The Origins and the Transmission*, Oxford: The Clarendon Press, 1924, pp. 302ff; cf. G. S. Kirk. *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, pp. 304 – 305; Andrew Lang. *The World of Homer*. London: Longmans, Green, and Co., 1910, pp. 222 – 245; 默雷：《古希腊文学史》，孙席珍等译，上海：上海译文出版社 1988 年，第 16 页。虽为旁证，亦可见一斑。

里斯托芬的校勘颇为可靠,这一点亦可从20世纪中叶出土的莎草纸得到证实。[①] 据第欧根尼说有人在柏拉图的书中加上了各种符号,表示重点、精辟、修订、无误、存疑和伪作,并据《芝诺的生平》的作者安提戈努斯(Antigonus the Carystian)说,当这些修订版后来得以出版时,如果有人想要借阅,还必须付费(3.65.6-3.66.9,中译本第206页)。第欧根尼在此并没有说"谁"在柏拉图的书上进行了细致的校订工作,但这种做法是亚力山大里亚典型的编辑手法,而且希腊作家安提戈努斯(公元前3世纪末)稍晚于阿里斯托芬,由此可见,上述工作极有可能是亚力山大里亚的编辑家(也有可能是雅典学园中的本派学者)所为。无论如何,从时间上看,这都不可能是指忒拉叙洛斯。这种谨慎严肃的编辑态度亦表明阿里斯托芬的工作成果颇为可信,当然,正如我们前面所述,由于他不是柏拉图学园中人,也不是思想家,因此他的工作范围、效果和成就不得不打一些折扣——毕竟,柏拉图亲传弟子才是最可靠的材料来源。

这一点从第欧根尼的记载中亦见得端倪,即,阿里斯托芬在分类时更加注重柏拉图著作的文学性(尤其戏剧性),而忒拉叙洛斯的分类则更看重其哲学的内涵,或者说为柏拉图经学史增添了哲学解读的维度(3.50.1-4)。[②] 而阿里斯托芬与忒拉叙洛斯的这种区别似乎也可以用在阿里斯托芬与此前柏拉图专家之间的关系上,也就是说,柏拉图学园内部有一种四联剧编排方式(尽管其具体内容与忒拉叙洛斯有异,但形式并无不同),而阿里斯托芬用希腊化时期常见的三联剧形式来编排柏拉图著作,显然与柏拉图经学史主流不合,故第欧根尼才会说阿里斯托芬"把这些对话(粗暴地)拖拉成了三联剧"(3.61.8)。[③] 这里的批评意味不是来自于阿里斯托芬与忒拉叙洛斯的比较(前者毕

① Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 104-106.

② 在 Harold Tarrant 看来,这也许是受到亚里士多德学园第十一代掌门人安德罗尼柯(Andronicus,鼎盛于公元前1世纪中后期)整理亚里士多德著作的启发(Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, p. 106)。

③ 关于"(粗暴地)拖拉"一词的解释,参 Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic* Epinomis, p. 4n. 10 以及相关文献。

竟先于后者），这里的“拖拉”一词所体现出的“粗暴”含意显然是与此前一直就存在着的柏拉图文本史传统相比而言。由此反证，阿里斯托芬之前的雅典学园有一种自己秘而不宣的编排体系或教学进阶。

4. 雅典学园

真伪问题最权威的证据应该来自于亲眼目睹。柏拉图最初几代弟子就见证了其师的创作生涯，阅读并引用过老师的著作，因此，他们的记述当是最为可信的。其中，亚里士多德跟随柏拉图学习达二十年之久，本人也是一位伟大的思想家，他的材料当然比圈外人可靠得多。此外，亚里士多德另立门户后，执掌柏拉图学园的历代学者作为柏拉图著作的保存、宣教和使用者，他们的记述无疑也非常重要，只可惜他们流传下来的文本非常有限，而最为重要的是，在柏拉图学园中（尤其早期），一直有一个严格的秘传制度，外人、后人和蠢人很难窥其堂奥，即便博学如阿里斯托芬者都很可能一知半解，何况今人乎？所以从根本上说，柏拉图著作的真伪问题是一个不太可能有最终答案的问题，除非今后出土更直接的早期学园的文献。在这个意义上说，现在讨论柏拉图著作的真伪问题意义不大，还不如直接研究那些归在柏拉图名下的文本更来得实在。如果这个真伪问题对我们有什么教益的话，就在于它让我们明白柏拉图学园中（包括在柏拉图本人那里）为什么会存在着这种秘传制度。

现代学者（比如 Hermann Bonitz，1814 – 1888）对亚里士多德的著作进行了梳理，找出了亚里士多德与柏拉图著作千丝万缕的关系。在亚里士多德的书中，同时提到柏拉图（有时提到的是“苏格拉底”）及其著作名的有《斐多》、《王制》、《会饮》、《墨涅克塞努斯》、《蒂迈欧》和《礼法》，未提到著作名但很容易辨识出是引用自柏拉图的有《美诺》、《斐德若》、《泰阿泰德》、《智术师》和《菲勒布》（以及《王制》、《蒂迈欧》和《礼法》），相似地提到苏格拉底之名的有《申辩》、《普罗泰戈拉》和《尤提德谟》，提到著作名称却未提及柏拉图之名的有《高尔吉亚》（“《高尔吉亚》中的卡利克勒斯”云云）、《希庇阿斯后篇》（还包括

《美诺》、《斐多》、《斐德若》和《蒂迈欧》)。除此之外,还有大量的段落很可能涉及到柏拉图的其他著作,比如《政治家》等等。[①] 大体说来,亚里士多德所涉及到的这些著作当是真作。

柏拉图去世之后,他的著作原稿在什么地方,这个问题似乎无从考证,但他的学生们必定拥有各种各样的抄本,以作研读和教学之用。我们可以肯定地说,柏拉图的第一代学生就已经开始收集柏拉图著作,尽管他们并不是有意识地要像今人那样弄出个柏拉图著作集来,但他们拥有柏拉图所有作品(至少拥有其抄本),因此柏拉图全集显然以某种零散的方式存在于雅典学园中。

据第欧根尼所载,"阿尔凯西劳斯(Arcesilaus)似乎非常崇拜柏拉图,并且拥有他的著作"(4.32.9-4.33.1,中译本第246页),这里所说的"崇拜"一词,与亚里士多德《形而上学》开篇所用的那个"惊异"是同一个词。这位阿尔凯西劳斯(约公元前316-241年)之所以对柏拉图如此仰慕,这似乎不难理解,他毕竟是柏拉图学园的第六任掌门人(前五位分别是 Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor 和 Crates,不算亚里士多德的话),也是中期学园的开创者。[②] 不好断定的是,阿尔凯西劳斯究竟拥有多少柏拉图的著作,不管他是私人收藏,还是替整个学园保管,我们可以推想,他必定拥有柏拉图的绝大多数著作,甚而可说就是柏拉图的全集。[③] 而且这些版本的可靠性无疑是最高的,比学园外的抄本自然更权威。第欧根尼归在忒拉叙洛斯名下的功劳(3.57.9-3.58.1),即,为柏拉图著作所加的双重标题(人名

---

① W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, p. 41。泽勒尔也作过类似的研究。

② 柏拉图的思想在古代的继承和接受可以分为三个时期,柏拉图主义、中期柏拉图主义和新柏拉图主义,这里的"柏拉图主义"是一个专名,指柏拉图去世后一直到公元前130年左右,这段时期的学园较为忠实于柏拉图的思想。中期柏拉图主义从大约公元前130年(Antiochus 出生)至公元204年,新柏拉图主义创始人普罗提洛出生,这个时期的柏拉图研究夹杂着大量的新毕达哥拉斯主义、怀疑主义、斯多阿主义和犹太教思想等。新柏拉图主义则持续到雅典学园于公元529年关闭,更为注重神秘主义和形而上学。而第一个阶段的柏拉图主义又可以分为三个更小的时期,即"老学园"(从柏拉图到 Crates),"中期学园"(阿尔凯西劳斯发端)和"新学园"(Carneades[前214-129年?])。

③ 参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, p. 203.

和主题），也很可能是早期学园所为，应该算在柏拉图的嫡系传人身上。

在格罗特看来，忒拉叙洛斯的编本是直接从阿里斯托芬那里来的，而阿里斯托芬的目录则应该追溯到柏拉图及其稍后的老学园时期。① 他认为，如果我们回过头去看亚力山大里亚的缪斯宫和图书馆，我们会进一步相信，柏拉图的著作必定完完整整和原封不动地传到了卡里马库斯（Callimachus，约公元前 305 - 240 年，亚力山大里亚的学者和诗人），因为柏拉图学园中的历代门徒无疑都把柏拉图的原稿作为伟大思想家的圣物而倍加珍视，这些手稿自然也就是各种抄本的母本，其间不可能掺杂什么伪作（至少在学园内部是如此），如果有什么托名之作，还没有等它传到亚力山大里亚，学者们早就把它剔除出去了；即便在学园之外有伪托之作，严谨的亚力山大里亚学者也会有相应的记载，任何伪作都不可能以真作的形式瞒过历代注疏者而以假乱真地流传到今天。②

真是像格罗特所相信的那样吗？我们且通过一篇作品，即《厄庇诺米斯》，来探个究竟。

三、《厄庇诺米斯》的真伪

如前所述，19 世纪的疑古风潮把《厄》打入了“伪作”的行列，在没有充分理由的情况下轻易否认了柏拉图的著作权。但这种情形随着格罗特和雷德尔（Hans Raeder）而大有好转，从此以后，里特（C. Ritter），哈华德（J. Harward），泰勒等人极力证明《厄》是柏拉图的真作。

不过，仍然有不少学者认为《厄》不是柏拉图的作品，海德尔（W. A. Heidel）就从《厄》的冗长语言和运用对话的方式等方面判断它不可能是柏拉图的作品，但海德尔的影响还不够大，F. Mueller 于 1927

---

① 参 Tarán. *Academica：Plato，Philip of Opus，and the Pseudo - Platonic* Epinomis，p. 5.

② G. Grote. *Plato and the Other Companions of Socrates*. London：John Murray，1867，V. 1，pp. 132 - 169；Cf. Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*，pp. 6 - 8.

发表的博士论文就对现代《厄》的研究产生了巨大的作用，尤其是他从风格的角度否认《厄》的真实性，为现代柏拉图研究开启了一个十分重要的路向：风格学。F. Mueller 的观点立即得到了 G. Pasquali 的支持，里特也随即倒向了这一边。

几乎与此同时，哈华德为其翻译的《厄》所写的导言中认为该书在风格上十分接近《礼法》，仅此一点即足以有效地证明它出自柏拉图之手。泰勒稍后注意到了 F. Muller 的著作，并于 1929 年出版了一部专著逐点反驳 F. Mueller 的观点。

1931 年，W. Theiler 对泰勒和 F. Mueller 之争作出评论，他认为后者的观点虽然并非很有说服力，但亦予以支持。

从此以后，学者们在《厄》的真伪问题上就明显分化成了两派，即以 Édouard des Places，L. A. Post，H. Raeder 和 F. Novotný 等人支持泰勒为代表的学者，支持泰勒，认可《厄》的真实性，是为"赞成派"。另一方，F. Mueller，W. Theiler 为"反对派"，不承认《厄》的真实性。F. Mueller 指导的学生 H. Lier 亦主要以风格学为武器支持其师的观点。到了 1951 年，G. Mueller 虽从风格特征方面支持 F. Mueller 和 W. Theiler 的说法，但亦采信泰勒和哈华德的观点，认为《厄》的大部分内容都能够与《礼法》相比勘，其观点有所缓和。[①]

Leonardo Tarán 详细地考察了从古至今的几乎所有关于《厄》的研究，并在详注本中对《厄》的版本、内容、结构等方面作了极为深入的分析，得出结论，《厄》既不是柏拉图的著作，也不像第欧根尼所说的那样，是柏拉图的弟子菲利普(Philip of Opus)所作，而是柏拉图早期学园中某个学者所作，[②]我们至今仍然无法知道《厄》的作者是谁。这种观点虽看似颇为客观中正，但仍然遭到了施特劳斯及其弟子的批评，认为这种看似中庸的观点其实仍然不到位。[③] 下面我们且来逐一分析。

---

① 这方面的文献较多，对于一般读者来说也太过琐碎，这里不一一列举，有心者可参考 Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, pp. 3-19，尤其第 14-15 页，以及书后相应的参考文献。

② Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, p. 138.

③ 参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, pp. 15-16。

1. 古代的证据

亚里士多德在其著作中并没有提到《厄》，但据 Harward 和泰勒的研究，亚里士多德是熟悉《厄》的，其《灵魂论》（*De Anima*）411a12 中所提出的看法很可能是建立在《厄》984d 关于五种物体的理论上的，而430a18 在语言上似乎也是在重复或模仿《厄》。亚里士多德在撰写《论动物部分》（*De Part. Animal*）641b18 时，脑子里似乎想着《厄》982a7。尤其明显的是，当亚里士多德在《形而上学》1073b9 差不多肯定就是在回应《厄》987b8 中的说法，泰勒还绘声绘色地把亚里士多德这种回应描述成一种"憎恨"和"报复"。[①] 不过哈华德和泰勒的说法只能证明《厄》与亚里士多德有一定的关联，而无法说明柏拉图就是《厄》的作者，同样完全可能的是，《厄》是亚里士多德的同时代人的作品，而且在那个时代，对灵魂、天体、始基等问题的共同关注似乎不稀罕，也并不能证明什么问题。

最早提到《厄庇诺米斯》之名的是拜占庭的阿里斯托芬（见第欧根尼 3.62.2），在他仅有的五部三联剧中，他就把《厄》算作了柏拉图的真作。让人觉得颇费思量的是，《厄》所在的三联剧位于五部三联剧的正中，而不像忒拉叙洛斯那样，把这组对话放在最后。而且，阿里斯托芬的这组对话的内在顺序也颇不"规范"（其他各组亦类似）：《礼法》、《米诺斯》和《厄庇诺米斯》，与忒拉叙洛斯的顺序（《米》、《礼法》、《厄》）有所不同。就故事情节和内容来说，忒拉叙洛斯的排序是正确的。对于阿里斯托芬的证据，反对者认为由于阿里斯托芬把明显伪造的文本（如《米诺斯》和某些信札）算作了柏拉图的真作，因此在真伪问题上，他的话不能作为可靠的证据。而在赞成派看来，阿里斯托芬的话是可信的，他毕竟"去古未远"，而且是一位严肃的学者，因

---

① 参 J. Harward. *The Epinomis of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1928, pp. 29 – 30。另参泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第 704 页。泰勒在这里语气温和了许多，只是说："无论如何，我们必须承认，这部著作亚里士多德是知道的，他在《形而上学》1073b9 中，暗中小心地提到它。"

此,他的话表明从公元前3世纪也就是柏拉图去世不到百年的时间起,人们就把《厄》当作了柏拉图的真作。①

西塞罗在最早提到《厄》中的某个段落,并把它看作是柏拉图的观点,也就是说,西塞罗把《厄》当作柏拉图的真作来引证。自此以后,古人就把《厄》当成真作来看待了。哈华德为了证明西塞罗的证据,全文引用了西塞罗《论演说家》第3卷第6节20-21,并认为西塞罗的话指的是《厄》991e2。② 但反对者西塞罗的话同样不能当作可靠的证据来看,因为到西塞罗时代,人们已经把明显的伪作收进了柏拉图全集,甚至早在公元前3世纪,柏拉图著作中的鱼龙混杂之现象就已经非常严重了,到西塞罗时代,以讹传讹自是不足为奇。而西塞罗、特翁、扬布里可(Iamblichus)、克莱门特(Clement)、尤西比奥(Eusibius)等人都把《厄》当成真作来引证,亦出于同样的原因,都作不得数。

在古代,明确提出《厄》不是柏拉图作品的差不多只有新柏拉图主义者普罗克洛斯(Proclus,410-485),这位集雅典学园和亚力山大里亚两派学识于一身的鸿儒却提出了让人百思不得其解的看法。据奥林匹奥多罗斯(Olympiodorus,495-570)的《柏拉图哲学导论》(*Prolegomena to Platonic Philosophy*)所载,普罗克洛斯否认《厄》,其理由主要有:1)柏拉图没有时间写作《厄》。柏拉图尚未修订好《礼法》就辞世了,而柏拉图不会在还没有修改好《礼法》的情况下再去写一部其他什么著作。2)《厄》与柏拉图其他著作不一致。在《厄》中,从西向东的运动被称为"向右"的运动,而在柏拉图对话中(比如《蒂迈欧》36c)中则被称为"向左"的运动。③

---

① 参 Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic* Epinomis, pp. 4-5。另参泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第27-28页和第703-704页。

② J. Harward. *The Epinomis of Plato*, pp. 30-31;另参泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第27页。西塞罗的《演说家》见王焕生译本(北京:中国政法大学出版社2003年)第517页。

③ 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第704页注释1。另参 J. Harward. The Epinomis of Plato, pp. 32-33; Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, pp. 8-13。

对于普罗克洛斯这种非常不充分的论证，泰勒和哈华德等人对之进行了猛烈的抨击，认为论据一恰恰已经把《厄》假定为另一篇对话录（而且柏拉图大部头著作必定耗费时日，在如此漫长创作某一部大书的同时，他完全可能抽出时间写一部小书），而论据二又不能说明任何问题，因为柏拉图著作中的不一致之处很多，如果照这种理解，那么整个柏拉图全集都可能是"伪作"。泰勒总结说："普罗克洛斯显然不知道在他自己那个时期之前，关于《厄庇诺米斯》的任何可疑之处，都已被试探过了。因为他完全凭论据而不是凭证据作为排斥的依据。此外，他的论据不恰当，因为他所抱怨的'与《礼法》不一致'，在《厄庇诺米斯》里有，在《礼法》里同样也有。"①

也许正是出于这种考虑，普罗克洛斯才会甚而至于怀疑《王制》的真实性。不过普罗克洛斯这种不太有力的反驳对于《厄》这篇重要的著作还没有构成足够的威胁，真正把《厄》排除在柏拉图著作之外，并且还把其著作权赋予某个特定的人（柏拉图的学生），从而对《厄》的真实性予以致命打击的是第欧根尼的记载。现代人多据以判案，由此显得十分重要，值得专门提出来讨论。

2.《厄》的著作权

在古代的证据中，赞成派和反对派其实都找不到足够的理由来支持的自己的论点。我们不能简单地说"没有反对这篇对话录纯真性的真正的古代证据"，②也不能仅仅凭作品中实实在在的"不一致"就判定《厄》是伪作。③ 那么，《厄》究竟出自谁之手呢？如果我们能够找到它的作者，那么我们就不难判决其归属，而其真伪问题似乎也就迎刃而解了。

现代学术界之所以把《厄》看作是伪作，其中一个非常重要的理由

---

① 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第 28 页。

② 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第 703 页。

③ Leonardo Tarán 分析了《厄》与《蒂迈欧》的关系，并认为"《厄》并不真正与《蒂迈欧》相抵牾"（*Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, p. 11）。

仍然来自第欧根尼，他在《著名哲学家的生平、学说和格言》中有这样一段记载：

> 有人说奥普斯的菲利普从蜡板上把《礼法》誊抄了下来，据说《厄庇诺米斯》也是他的。①

泰勒说："在近代，依靠这一句话的力量，断言《厄庇诺米斯》是菲利普所编著的《礼法》的一个附录，已习以为常。"②为什么会有这种结果呢？第欧根尼这句话究竟是什么意思？

第欧根尼这句话的前半部分虽然在语言上没有什么疑问（除了"抄写"一词外），③但却给人产生了这样一种印象，或者毋宁说印证了亚里士多德模棱两可的说法：④《礼法》是柏拉图的最后一部著作。人们由此再进一步想像（仅仅是想像而已），柏拉图还没有来得及对《礼法》进行修订润饰就去世了，这部最重要的政治哲学著作当时还是写在蜡板上的草稿，是他的学生菲利普把它抄下来整理发表的。因此，如果《厄庇诺米斯》的故事情节正好接在柏拉图最后一部著作之后的话，那这部归在菲利普名下的"柏拉图式的著作"毫无疑问是伪作，至多不过是对柏拉图文风笔调和思想主题的刻意模仿。

这句话后半部分的解释就出现分歧了。格罗特、泰勒和哈华德极力维护柏拉图对《厄》的著作权，把这句话解释为《厄》也不过是菲利普从蜡板上抄下来的，因此它归根结底还是柏拉图的作品。但反对者

---

① 3.37.7–9，中译本似乎有错（第192页）。

② 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第28页。

③ "抄写"一词在希腊语中另外还有"复制、重写和更正"等含意，如果理解为"更正"之类的含意，那么菲利普在柏拉图《礼法》成书过程中的作用就太大了。但第欧根尼的用法以及此处语境都无法作如此理解。无论如何，该词只能译作"抄写"（参 Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo–Platonic Epinomis*, p. 130n. 543）。

④ 亚里士多德在《政治学》1264b27中说《礼法》是柏拉图"比较晚出的著作"（吴寿彭先生的译文，见中文本第61页；英译者 Ernst Barker 亦译为 later，即"后来的"），而这句话也可以理解为《礼法》是柏拉图"最后的著作"。另参 Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo–Platonic Epinomis*, p. 132n. 554。

认为这种理解是一种故意的曲解，尽管这句希腊文因简洁而显得有些含混，但我们绝不能把它理解作"菲利普也抄下了《厄》"，而只能照字面意思理解为"他（菲利普）也是《厄庇诺米斯》（的作者）"。[①] 于是，围绕这句话而对《厄》的著作权产生了三种意见：1）菲利普所作，2）柏拉图口授而由菲利普记录，3）既非菲利普所作，亦非出于柏拉图之手，而是柏拉图某个不知名的第一代弟子所作。下面我们来逐个分析，最后提出自己的一点点补充。

那些简单接受第欧根尼说法的人自不足论，而另一些学者则似乎找出了足够的证据来支持菲利普的著作权。耶格尔（Werner Jaeger，1888－1961）从亚里士多德与《厄》和柏拉图《礼法》的关系出发，联系到《厄》对柏拉图独特的所谓"理念论"的态度与《王制》有所不同等原因，便采信了第欧根尼的说法。耶格尔的理由是，首先，菲利普是柏拉图的秘书和为柏拉图作传的亲密弟子，跟随柏拉图多年，充分理解柏拉图的思想，也知道柏拉图的写作计划。其次，菲利普注意到了《礼法》所留下的一个未完成的计划，也就是横亘在公民和统治者之间的教育鸿沟，于是菲利普就如何教育统治者或如何让君王更有智慧等问题而作了《厄》，以作为《礼法》的补充。再次，菲利普是学园中最好的数学家和天文学家，其知识背景亦能说明《厄》是他的作品。最后，菲利普作《厄》是得到了学园的授权和同意。耶格尔因此得出较为温和的结论，《厄》即便是菲利普所作，但其基本思想乃是直接从宗师柏拉图那里来的，因此"我们不能把《厄》称为伪作"。[②]

当然，耶格尔的这种看法亦遭到了泰勒和哈华德等维护柏拉图对《厄》著作权的学者的质疑。[③] 在他们看来，菲利普既不是学园的掌门人，也不是非常重要的门徒，即便要整理柏拉图的著作，似乎也还轮不

---

① Leonardo Tarán. Academica: *Plato, Philip of Opus, and the Pseudo－Platonic Epinomis*, p. 7 with n. 24.

② Werner Jaeger. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Translated by Gilbert Highet. Oxford: Oxford University Press, 1944, V. III, p. 214, cf. pp. 242, 262, 337n. 12; cf. V. II, p. 297.

③ J. Harward. *The Epinomis of Plato*, pp. 41－47；另参泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第28－29页。

到他。此外,如前所述,学园诸生在柏拉图去世后就开始收集这位圣人的著作,这批亲炙弟子必定知道那些著作是柏拉图的手札,而且他们对老师的崇敬之情怎么可能容忍他人的作品混入宗师的全集中?因此,《厄》要么是柏拉图亲手所撰,要么是他口授并监督完成的。[①]而且尤其重要的是,第欧根尼的这句话在整个柏拉图著作史上似乎找不到其他相似的旁证,此前虽有人曾提到过一些著作出自"菲利普",但那些"菲利普"都不是这个菲利普,而且没有人提到过这位菲利普与《厄》的关系,因此根据"孤证不立"的原则,第欧根尼这句话不能作为证据来看待。况且,第欧根尼的记载常常把不同传统和学派的说法都收入其著作中,让人很难取舍。

Leonardo Tarán 对这位菲利普进行了细密的梳理,辑出了所有关于他的古代文献,得出如下结论。菲利普生卒年不详,大约小柏拉图十岁,既是柏拉图的学生,也是苏格拉底的学生。历史上也有学者(如斯蒂凡努斯,普罗克洛斯,普鲁塔克,Stobaeus 等)提到过菲利普,但他们所谓菲利普是柏拉图的"秘书"和"传记作者"的说法也不大靠谱。Leonardo Tarán 通过分析,认为菲利普和柏拉图两人都不拥有对《厄》的著作权,因此最好保留着这样的可能性,即《厄》是早期学园的另一位成员所作。[②]

我们虽无力调停和评判他们的争论,但我们注意到了这场争论中大家似乎忽略了两点,可以聊作补充。首先,从"据说"一词来看,第欧根尼的语气本来就十分勉强,他似乎并不特别相信这种说法,否则又何以马上把《厄》归入阿里斯托芬和忒拉叙洛斯的编排中呢?就算第欧根尼颇为赞同这种"据说",就算这种"据说"是古人引用文献的习惯,但"风闻言事"的证明效力无论如何也是极其有限的。其次,第欧根尼在这里"据说"的内容与下文他所记载的阿里斯托芬和忒拉叙洛斯的编排明显是矛盾的,如果《厄》真的是菲利普所作,而阿里斯托芬

---

① J. A. Philip, R. Pfeiffer 和 C. W. Mueller 等人就如此认为,参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, pp. 10 – 12 及相关文献。

② Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo – Platonic Epinomis*, pp. 115 – 139.

和忒拉叙洛斯却把它编进了柏拉图著作中,第欧根尼为什么没有对此提出异议?从第欧根尼的行文来看,他明显站在忒拉叙洛斯的立场上(反对阿里斯托芬),肯定了忒拉叙洛斯的编排。因此,我们大体可以推断,第欧根尼既然认可了其目录中的《厄》,也就说明第欧根尼不相信此前关于《厄》是菲利普所作的说法。

3. 计算机分析

自计算机诞生不久,学者们就开始用这种先进的方法来分析柏拉图作品。从20世纪50年以来,计算机就用于编辑准确的术语辞典,编纂古典作家的索引,确定作品的大致时间,甚至用来辅助判断作品的真伪。[①] 这对于那些认为人脑判断总免不了主观随意因而十分迷信科学的人来说,似乎更为客观公正,但电脑分析的实际效果往往让人啼笑皆非,就连使用这一技术来分析柏拉图著作的真伪和编年的人都知道,模仿就能够愚弄计算机,而且即便计算机能够分析出什么结果,它也无法对此作出什么深刻合理的解释。比如,在《斐德若》230-234中,斐德若转述吕西阿斯(Lysias)的一篇文章,计算机似乎无法判断出这篇文章究竟是以下哪种情况:吕西阿斯的真作;吕西阿斯所作而由柏拉图改动;完全是柏拉图所作,不过是在模仿吕西阿斯而已;完全是柏拉图所作,而且不是在模仿吕西阿斯,即与吕西阿斯无关;其他某个不知名的人所作,柏拉图只是照录而已。[②] 下面我们简单参考一下计算机的分析成果,不惟其有价值,更为其有趣。

《厄》虽然被现代学界认为全然缺乏柏拉图的风格,而且在形式和内容上都极有缺陷,但根据计算机的分析,《厄》在风格学上比其他任何对话——不管是晚期的还是早期的对话——都更接近《礼法》,与柏拉图后期著作具有一种强大的"姻亲关系"。经过连篇累牍的数据列

---

① 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, p. 49。

② Gerard R. Ledger. *Re-Counting* Plato: A *Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 93, 104.

表和复杂的公式计算后,Gerard R. Ledger 得出结论说,"必须把《厄》接受为真作"。作者进一步认为,不管《厄》的学术价值多大多小,但它从根本上说,"都并非配不上《礼法》的作者"。在作者看来,与其把《厄》看作是一篇独立的对话,不如把它看作是《蒂迈欧》的预先准备(precursor)。[①]

根据作者的研究,在整个柏拉图对话中,有四篇对话尤其与柏拉图材料的主体部分十分相似,甚至比传统所认为的真作更接近柏拉图全集的核心对话,因此不可能否认这四篇对话在柏拉图真作中所应该占有的一席之地。这四篇对话是《书简七》、《厄庇诺米斯》、《希庇阿斯前篇》和《阿尔喀比亚德前篇》,前两部著作近于《礼法》,而后两部著作在整个柏拉图全集中最为接近《王制》,以至于没有理由拒绝它们。此外,《墨涅克塞努斯》和《克里托丰》是真作,但《阿尔喀比亚德后篇》、《希帕库》、《希庇阿斯后篇》、《米诺斯》、《特阿革》以及《书简二》和《书简十三》有可能是伪作,"因为它们似乎处于柏拉图的风格范围之外"。但作者并没有为自己极不情愿所宣布的判决打上"终审"的印鉴,他紧接着就说,"另一方面,它们可能是柏拉图的早期著作,写于其形成期(formative years),在其风格尚未发展成形之前,有反常现象(abnormality)也是可以理解的"。[②] 这种判断虽不足为凭,但似乎也略有启发:伪作和"少作"之间本来就难有界线。

最为有趣的是,按照作者用于分析的某些参数,《书简七》、《厄庇诺米斯》和《墨涅克塞努斯》是真作,而有几篇本属于柏拉图主流的作品倒不符合这些参数,其中就有《王制》和《高尔吉亚》。也就是说,据计算机分析,《厄》是真的,而《王制》倒有可能是伪作![③] 更为有趣的是作者对《厄》的计算机分析,其结果把它抬高到了让人惊讶的地步,《厄》、《阿尔喀比亚德》、《书简七》、《希庇阿斯前篇》和《特阿革》的作者"比柏拉图还柏拉图"(are more like Plato than Plato is like himself)。[④]

---

① Ibid, pp. 148 - 151. cf. p. 197.

② Ibid, pp. 168 - 169, cf. pp. 199 - 200.

③ Ibid, p. 125.

④ Ibid, p. 121.

由此可见，计算机的分析结果似乎只能姑妄听之，聊作参考。

四、真伪问题的实质

学术史上有所谓“真伪问题”，这本属正常，比如年代久远文本保存不善，比如为了让自己的作品更具合法性和神圣性而把它寄托在某位大思想家的名下，再比如编纂者由于不是特别熟悉某位古人的著述情况而无意中把他人所作的相似文献误收入文集中。凡此种种，都是可以理解的，但现代人对柏拉图著作真伪问题的考订，就颇有些特别之处（且不说不正常），除了一般真伪问题的常见原因之外，还有两个特别的缘由，一是柏拉图本人的原因，二是现代人的误读，也就是现代性的后果。

柏拉图著作的真伪问题更多地与柏拉图本人的思想和柏拉图学派的教学要求相关，而现代人不太理解柏拉图思想的这些特点，就很容易按照常识去判别“柏拉图”全集中的著作之真伪，从而产生误判。其中，现代人对科技（包括语文学等科学方法）的信仰以及由此而带来的主体性观念（亦体现在现代解释学中）所产生的“致命的自负”，就是这种误读误判最重要的原因，因此柏拉图著作真伪问题上的这两个原因，同时也是真伪问题的本质之所在，而且两者还内在地互为因果：柏拉图隐微的写作技艺造成了现代人对他的误读误判，而现代人不能充分理解柏拉图，恰恰是囿于现代性的观念。从某种意义上说，柏拉图著作的真伪问题就是一种古人和今人的隐匿对话，即是“古今之争”的一个面相和实例。

1. 柏拉图的写作技艺

要了解一部著作是不是某人的作品，一个重要的检测手段是考察该作者的写作技艺。在古代，写作技艺在一定程度上就体现了作者的思想倾向和旨趣——尽管这个维度在现代要么显得无足轻重，要么压

根就遗忘了。[①]

众所周知,柏拉图是一位写作大师,他高超的文字技巧把他精妙的思想包藏得严严实实,那些不配了解它的人就会被挡在柏拉图思想的大门之外,这也是柏拉图故意采用对话体来写作的原因之一。这方面的研究文献可谓汗牛充栋,我们只需要举出与本文相关的第欧根尼的证言即可,他说,"柏拉图使用了各种各样的术语,以使那些无知者不那么容易理解他的学说"(3.63.1-2,中译本第204页)。[②] 为此,第欧根尼才会在介绍了柏拉图的真作和伪作之后,还长篇大论地解析柏拉图隐微的思想。

柏拉图深知写作的局限性(参《斐德若》274以下),故而在自己的作品中塑造了许多形象,借众人之口来表达自己的思想(而不仅仅只有苏格拉底才是柏拉图思想的代言人,苏格拉底所批判的特拉绪马科斯也是)。[③] 我们很难了解这位文体风格大师,且不说柏拉图思想的深邃,就是其高深莫测的写作技巧亦会让人眼花缭乱而不明所以,结果据说后世对柏拉图的任何解读都不过是"盲人摸象",任何自以为是的研究结论其实不过是冰山一角而已。对此,我们如何能够判定柏拉图著作的真伪呢?除非我们对他的思想和写作都有全面、深入而准确的了解,我们才有可能知道他会写些什么以及如何写,也只有在此基础之上,我们才能够判断其作品的真伪。但如果在思想和写作方面后世难有其俦的话,柏拉图著作的真伪问题似乎就不幸而变得扑朔迷离。反过来说,现代关于其著作的真伪问题,其最初的源头就在柏拉图本人身上,我们甚至不妨设想:这正是柏拉图故意如此布下的疑阵,现代人不识庐山真面目,说不定恰恰是柏拉图希望看到的结果。

---

① 参施特劳斯的文章 On a Forgotten Kind of Writing,刊于氏著 *What is Political Philosophy?* Chicago:The University of Chicago Press,1959。

② 另参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*,p. 209.

③ 阿尔法拉比:《柏拉图的哲学》,程志敏译,上海:华东师范大学出版社2006年,第51-52页。另参 Leo Strauss,How Farabi Read Plato's Laws,In *What is political philosophy?* p. 153,另参氏著 *Persecution and the Art of Writing*,The Free Press,1952,p. 16。另参 Gerald Press A.(ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham:Rowman & Littlefield Publishers,Inc.,2000。

这种隐微写作在古代并不鲜见，柏拉图的高足亚里士多德也是如此写作的。德国哲学史家邓尼曼（W. G. Tennemann，1761 – 1819）说：

> 柏拉图利用了每一个思想家所享有的权利，即是在他的发现中只传授他认为适宜于传授的那么多，而且只传授给某一些他认为有能力接受他的学说的学生。亚里士多德也有一个通俗的和专门的哲学，但是有一点不同，就是这种区别在亚里士多德那里只是形式上的，而在柏拉图里面则是实质的区别。①

这里的"通俗"和"专门"就是我们所说的"显白"和"隐微"，亚里士多德在其《政治学》1323a22 – 23 中亦对此进行了区分。② 只不过，让人甚为遗憾的是，公元 2 世纪的哲学家琉善都还能认识到亚里士多德（和柏拉图）这种巧妙的写作技巧，③但随着新柏拉图主义的兴起，这种表达高深思想的高超技巧就逐渐消失在愈来愈露骨和直白的思想及其表达方式中了，到了现代，人们甚至不承认这种区别。④

正如泰勒所说，"柏拉图对自己的伙伴所作的讲授，端赖在学园范围内现场的心智交融中及时地对它重视，因而根本不必把它书写下来。恰如我们以后看到的，这已经造成（对我们来说）不利的后果，使我们只能从亚里士多德著作的附注中去了解柏拉图在最重要的问题上内心深处的根本信念，这正是我们最想了解的东西"。⑤ 柏拉图这种"不立文字"的心传，不仅对我们了解其思想真相造成了不利的后

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆 1960 年，第 161 – 162 页。

② 吴寿彭把"显白"一词译为"院外课程"，Ernest Barker 的英译本（*The Politics of Aristotle*，Oxford：Oxford University Press，1946）则把它译作"works intended for the general public"（为一般公众所写的著作）。

③ 琉善：《出售哲学》，刊于《罗念生全集》，上海：上海人民出版社 2004 年，第六卷，第 411 页。

④ 黑格尔并不承认"隐微"和"显白"的区分，他在引用了邓尼曼那段关于隐微与显白的说法后，斥其为"毫无意义的说法"（同前）。

⑤ 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，同前，第 21 页。

果,即便对于我们判断其著作真伪,也造成了不少的麻烦。[①] 我们无法简单地归纳柏拉图的思想,同样也就无法简单地判断哪些著作才是他的真作。

柏拉图这种隐微的写作和表达技巧,同时也是他以及他所开创的学园所采用的教学手段。[②] 柏拉图及其学园继任者在教学中注重因材施教,即根据学生的心智和才能而实施分阶分级的教学,通过五个步骤逐渐消除谬见而获得真理,学生在这五个阶段分别阅读不同的书籍,因此"柏门五阶"既是柏拉图著作阅读阶梯,也是柏拉图学派入道的五个步骤。对于那些不适合的学生,就绝不传授与之不宜的学问,也不让他们阅读不相宜的柏拉图著作。后世目为伪篇的《厄》就是柏拉图学园的入门书籍之一,[③]而《阿尔喀比亚德前篇》在柏拉图学园中,只有那些"理想的学生"(ideal student)才能够研读。[④] 如此隐微,普通门人弟子又怎么可能接触到柏拉图的所有著作呢,又怎么可能知道哪些是真作哪些是伪作呢?门人都如此严格,何况外人乎!

2. 现代思想方法的局限

现代人利用风格学(stylometry)和文体学(stylistics)等语文学的手段来检测柏拉图著作的真伪和为其排序,取得了一定的成果。[⑤] 但对于柏拉图这样高明的风格文体大师,我们似乎很难用什么风格学的方

---

① 参 Gerard R. Ledger. *Re - Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, pp. 73ff.。

② 关于雅典学园的建立,可参见柏拉图写给自己的外甥、学园第一任掌门人斯彪西波的信(不过这封未见于史册的信只是由18世纪的一个修士抄下来的,其可靠性还有待进一步证实,不过亦可作为我们了解柏拉图思想及其学园建设的辅助材料,至少可以作为后人对学园建设的思考),见 John Bremer. Plato and *the Founding of the Academy: Based on a Letter from Plato: newly discovered*. Lanham: University Press of America, Inc. ,2002.

③ 关于柏拉图学园(尤其后期)的课程设置,参 F. E. Peters. The Greek and Syriac background, in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, pp. 46 - 47。

④ 参 Harold Tarrant. *Thrasyllan Platonism*, pp. 38 - 46.

⑤ 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, pp. 48 - 52。

法去衡量他，因为毫不夸张地说，柏拉图比任何古代作家都更宽泛和精巧地利用了风格学这一工具，而且尤其重要的是，“他常常试验新的形式，常常引入新的方式方法”，我们很难指望能发现一种明确而严格的“真正的柏拉图式风格”。①

因此，柏拉图在自己的作品中经常出现“不一致”甚至“矛盾”，我们似乎都应该把它视作柏拉图的深刻用意之所在，而不是柏拉图的“败笔”和“伪作”——如果没有特别过硬的证据证明它是伪作的话，仅仅评风格、矛盾和不一致是无法判断其真伪的。由此看来，《厄》与柏拉图其他著作在理论、形式和风格上即便实实在在有不一致甚至相反的地方，也不能据以判断《厄》就是伪作，正如前面所述，同样的矛盾和不一致亦存在于柏拉图其他著作之间以及存在于比如说《王制》和《礼法》内部。

因此，当我们发现《厄》的作者用了许多不是“柏拉图式的”(un－platonic)词汇时，我们一定得小心，这也许是他人刻意的模仿，也有可能是柏拉图故意为之，我们不要忘记：苏格拉底式的“装样子”是柏拉图的创作。② 这对于理解柏拉图恐怕也是适用的。此外，如果说《厄》的用词与柏拉图大不相同，比如说《厄》中有某个词(例：976a3 中的“蹂躏”，976b4 的“偏离”、981d2 的“可动的”)不见于柏拉图其他著作中，也就是说，该词在柏拉图全集中只出现过一次，而这一次就是在《厄》中，这也不能说明《厄》就是伪作。因为这种情形在荷马史诗那里也存在着，比如后来大受哲学家关注的 physis 一词在《奥德赛》中就只出现过一次(10. 303)，而作为“礼法”一词的 thesmos 在荷马史诗中也只出现过一次(《奥德赛》23. 296)。

要知道，在柏拉图晚期的三部作品《蒂迈欧》、《克里底亚》和《礼

① H. Thesleff. *Studies in the Styles of Plato*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1967, pp. 7, 33. cf. Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, pp. 6－8.

② Leonardo Tarán 就判定《厄》978c1－2 和 981b3－986a7 等处与《蒂迈欧》不合(穆勒认为 980d3 非柏拉图风格)，因而不是柏拉图式的，参氏著 *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo－Platonic Epinomis*, pp. 245, 262 等处。

法》中，共出现了大约 1500 个“新”词汇，这些词语在柏拉图其他作品中都未曾出现过，而且有些词汇甚至在他那个时代的所有文学作品中都没有见到过！① 如此一来，我们又该如何相信文体和风格在分析柏拉图著作中的作用呢？

从总体上说，语文学的方法其实颇为狭窄，而且也是最含混和最靠不住的(slipperiest and shakiest)方法，这也愈来愈成为学者们的共识。② 单靠风格文体的方法，几乎无法检测出任何一篇“伪作”来，③因此许多学者(如 Natorp 和 Immisch 等)拒绝风格学这种方法。正如德国著名的古典学者维兰莫维茨所说，“那种试图把阿提卡最伟大的文章大师与坚硬固定的规则绑在一起的作法，注定要失败”。④ 只不过在现代思潮的背景下，这位古典学大家虽然否认了风格学对柏拉图的适用性，但自己同样陷入了现代语文学的泥潭中。维兰莫维茨对语文学这种科学方法的“迷信”，在一定程度上说，亦成了否认古典思想的帮凶——语文学、解释学和语言哲学本身就是孪生姊妹。⑤

即便高明的哲学家在看到语文学局限的同时，似乎也同样不能摆脱现代性的窠臼。黑格尔即对语文学的方法有所批判，他站在哲学的立场上斥其为“琐细”和“多余”：“我们有理由回到柏拉图，借以重新学习什么是思辨哲学的性质，但是用过度的热情把它说得一般地是如何美妙优胜，也有些无聊。我们必须站在这样的地位，这就是说，我们

---

① T. Gomperz 语，参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, p. 15。

② Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, p. 14.

③ Leonardo Tarán. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo - Platonic Epinomis*, pp. 15 - 16.

④ U. von Wilamowitz - Mollendorff 语，参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, p. 14。

⑤ 关于现代语文学对古典思想的解构或破坏，参 F. M. Turner. The Homeric Question, see Ian Morris and Barry Powell (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997, pp. 123 - 145。关于现代某些古典学者对古典学的负面贡献，参 Hanson, V. D. and John Heath. *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*. New York: The Free Press, 1998, passim.

必须认识到我们时代的思维精神的要求,或者不如说我们必须具有这种要求。再者,从语文学的观点去研究柏拉图,如施莱尔马赫先生所作的评注那样,对这个或另一个次要的对话去作批判的考察,看看是真的或是伪品(按照古代人的证据,绝大部分是无可怀疑的)——这对于哲学也是多余的,这也是属于我们时代过分琐细挑剔的批判"。[①]黑格尔这段批判现代语文学的话语,亦无非是要论证现时代的"时代精神"之高妙,以打击那些认为古人(如柏拉图)"美妙优胜"之类的"无聊"崇拜,证明自己的伟大。[②] 这样一来,黑格尔颇有见地的批判同样不过是现代性的论调而已,与现代语文学的立场其实别无二致,而对于柏拉图著作真伪问题(乃至于对整个古典思想)的研究,似乎都具有灾难性的后果。

结语

对于"柏拉图著作真伪"这个既复杂又简单的问题,我们似乎还需要对其核心观念进行界定。一般说来,文献学意义上的"真"本来没有什么好讨论的,出自柏拉图之手的著作就是"真"作。但在文献不足征的情况下,文献学意义上的"真"无法自我证明,而必须与思想上(或哲学意义上)的"真"联系起来的时候,这个本来十分简单的问题就变得复杂起来了。而且当文献与哲理的两种"真"交织在一起的时候,前者似乎就已经不那么重要了,我们此时更加关心的是这样的文献(不管是不是"真"作),究竟能够给我们的"思想之真"带来什么样的意义或内涵,在这个意义上,我们可以说"这些著作的真伪问题对于研究柏拉图的人来说其实没什么大不了的(of no great importance)"。[③]

就算我们首先必须弄明白文献学意义上的"真伪"(愈来愈多的人

---

① 黑格尔:《哲学史讲演录》,同前,第二卷,第160-161页。

② 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1996年,上卷,第21-22页。在黑格尔那里,现代人(主要是他自己)研究的是"更深的原理,更难的对象和范围更广的材料"(黑格尔:《逻辑学》,杨一之译,北京:商务印书馆1966年,第21页)。

③ 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, p. 41。

怀疑这种问题的必要性),我们也需要分别在这个问题上的“强硬”立场与“温和”立场。换句话说,有人所谓的“真作”乃是一字不差和原封不动出自该作者之手,这就是强硬的立场;而有人主张如果某件作品即便经过后世的编辑加工,甚至有所篡乱,加上了其他的东西在里面,只要与该作者思想契合,那么也算是该作者的“真品”,这种立场就温和多了。①

顺着这个方向,我们甚至可以再往后退——既然这个真伪问题对于哲学思考来说“其实没什么大不了的”,即,如果我们暂时找不到《厄》的作者,而它又与柏拉图如此密切,我们不妨有所保留地把它归在柏拉图名下。实际上,到目前为止,《厄》真伪问题的赞成派和反对派都拿不出过硬的证据,或者说现有的证据无法支持任何一派,那我们似乎就只好相信古人(比如说阿里斯托芬和忒拉叙洛斯),愈来愈多的学者认识到,我们没有理由去否认古人的话,更没有必要把现代人出于某种主体性心理需要的想法加在古人头上。②

不可否认,《厄》与柏拉图其他著作之间的确存在着许多不一致之处,比如说《厄》更强调天文、数术,而不重视辩证法,《厄》主张“五行”,在“四根”即火、水、气、土之外,还加上了一种后来为柏拉图主义和新柏拉图主义特别青睐的“以太”(981c5 -6),而柏拉图的主要思想则只谈到了“四根”。③ 但这似乎并不能说明什么真伪问题,难怪有的学者认为“我觉察不出《厄》与《礼法》的文风之间有什么语言的差异,因此证实《礼法》明显地没有受到编者甚至微不足道的、本来会消除细小的语词上的不精确和矛盾的修订这一事实,使我不能相信柏拉图的及门弟子竟然把他们中某一人的作品当作柏拉图的作品发行。……因此我确信,对这篇对话录流行的怀疑,仅仅是真正应归咎于现

---

① C. W. Mueller 的观点,参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, pp. 13 - 14。

② 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 4, p. 39,格斯里说:“我们没有理由怀疑古人的定论(verdict),也没有理由把这些著作[按指《论正义》之类的伪作]强加(saddle)给柏拉图”。

③ 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, V. 5, pp. 385 - 386。格斯里在这里采纳了 Leonardo Tarán 在 *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo - Platonic Epinomis* 中的观点。

在已被驳倒的、19 世纪初对《礼法》的纯正性种种抨击的偏见”。[①] 这句话无疑是很有见地的，同时也大可用来评价他本人对《米诺斯》等作品的怀疑。

由于年代久远，我们很难去判断古人作品的真伪。比如《论语》，我们基本上无法考证出某条语录是哪个门徒或哪个再传弟子所记，而且这种“记录”是不是多多少少带有创作的成分，也殊难厘清，毕竟《论语》与《朱子语类》大不相同。在这方面，我们无法像弗里德兰德(P. Friedländer)那么乐观，他认为《厄》的某些部分是柏拉图撰写或口授的，甚至过分天真地相信“彻彻底底的分析有可能把柏拉图本人所撰写的部分从那些属于奥普斯的、菲利普的部分中甄别出来”。[②] 其实，在《淮南子》中辨析出哪一篇文章出自哪一位宾客之手，这既无可能，也无意义，除非有现成可靠的材料。

《厄》的可靠材料掌握在柏拉图亲传弟子手中，即如前所说，柏拉图学园(尤其早期)是柏拉图著作真伪的最大权威，只可惜这个伟大的思想团体宗奉柏拉图的隐微理论，外人和后人很难窥得柏拉图著作的全貌，既无法领其思想要旨，也无法判断其著作之真伪。因此，真伪问题的最终解决只能寄希望于出土更为全面和直接的早期柏拉图学园的文献。我们对柏拉图早期学园和前面几代弟子的深人研究也有可能帮助我们确定真伪问题，不过我们目前在这方面的研究还较为薄弱。在没有铁证的情况下，我们最好还是先把《厄》视为柏拉图的“真作”——尽管它所主张的理论与正统的柏拉图学说略有不同，但我们还不能因此就判定它是伪作。我们没有充分的证据判定《厄》就是伪作，甚至更宽泛地说，“在故意要冒充柏拉图著作的意义上，它们中的任何一篇都没有理由被看作是‘伪造的’”。[③]

我们似乎没有理由怀疑古人的品质(如果可以把“伪造”看成是一种蓄意的“恶”的话)，他们无论是对神话传说还是对待客观的史

---

① 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第 703 - 704 页。

② Leonardo Tarán. Academica: *Plato, Philip of Opus, and the Pseudo - Platonic Epinomis*, p. 132n. 553.

③ 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第 24 页。

实,似乎都不会故意说谎和伪造。我们毋宁把那些与历史的真实有一定出入的记载当成一种神圣的记忆,而记忆是容许出错的。但即便是模糊的记忆,也必定传达着一些美妙的东西:记忆女神毕竟是缪斯女神的母亲。因此我们可以在更为深刻的层面上理解古人各种各样的记忆,包括关于《厄》的种种传说,也包括那些更靠不住的宗教传说,一如库朗热的评价:“确实,这种记忆对我们来说意义非凡。没有它们,希腊人与罗马人的传说就不足为凭。那些传说故事,因离我们今人的习惯及思想与行为的方式太远,使人很难相信它们是真的,或且认为只是些古人不切实际的幻想罢了。但由古代的史记给我们留下的记忆,却使我们确信,古人对他们的历史怀有一颗诚恐诚惶的心……无意的错误、轻信和夸张是可能的,但有意的说谎则是不可理解的,因为这是一种恶,是对神圣史记的侵犯和对宗教的歪曲……对于欲弄清古代的历史学家来说,他们有理由相信,虽然史记中存在着可商榷的错误,但绝无胡编乱造的事实。”①这种说法完全可以用来概括柏拉图著作的真伪问题。

我们目前没有理由证明《厄》等著作是伪篇,并不表明我们对它所表达的思想就毫无警觉,而且我们并不是要忽略甚至抹杀《厄》与柏拉图其他著作之间的区别,恰恰相反,我们越注意其间的区别,我们越怀疑它与柏拉图有关,越觉得这中间可能隐藏着某种更深刻的东西。这种感觉有如格罗特对那些反对派的批评:我们越了解现代人对《厄》等著作真实性的怀疑,就越觉得与这帮学者分道扬镳乃是非常明智的。②而实际上,学界的确也越来越接受格罗特的看法——至少在风格学证明越来越不怎么样的今天。③ 人们现在对这些“伪作”的最低纲领是:先不要急于给它们判死刑,正如泰勒所说:“不管关于《厄庇诺米斯》的真相可能是什么,我至少确信,要假定认为它不是柏拉图的作品,尚

---

① 库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,谭立铸等译,上海:华东师范大学出版社2006年,第160页。

② 格罗特的话参W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 5, p. 383n. 3。

③ 参Gerard R. Ledger. *Re - Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, p. 82。

言之过早。"[①]

在这种"言之过早"的情况下,我们应该充分认识到《厄》等作品的价值,这或许才是我们应该干的正事。越来越多的学者认识到,包括《厄》在内的所谓"伪篇",都包含了大量柏拉图及其早期学园的学说,对后世产生了巨大的影响,[②]配得上"柏拉图著作"之名,在柏拉图全集中应该占有一席之地。[③] 这些伪篇在古代不仅被视为"真作",而且还往往被视为"柏拉图思想"的入门指南,比如阿尔法拉比(870－950)就把《阿尔喀比亚德前篇》和《厄》当作了柏拉图思想的门径。[④]就《厄》来说,泰勒甚至认为,"如果《厄庇诺米斯》是伪造的,那么,在整个《柏拉图全集》里发现的对算术哲学的最重要的见解,其纯真性我们必须不予置信"。[⑤] 也就是说,如果我们怀疑《厄》的真实性,那么整个柏拉图思想体系似乎就会摇摇欲坠。至少,拒绝《厄》等"伪篇",我们对柏拉图思想的理解必然会狭窄很多,甚至还会产生一定的偏差。[⑥]

柏拉图研究事业还有很长的路要走,西方也是如此(迄今似乎还没有一个权威的"研究版"或"评注版"全集——柏拉图《礼法》的详注本至今还未完成),我们应该借鉴公元1世纪到公元6世纪柏拉图经学史发展的经验,把我们的工作重点转移到柏拉图著作的研读上来,直接受益于柏拉图及其亲炙弟子,而首要的任务就是对柏拉图著作逐一进行评注和疏解,真正拜领古人恩赐。须知,"吾生也有涯,而知也无涯"(庄子),信矣乎!

(作者单位:四川外语学院中文系)

---

① 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第29页。

② 关于《厄》在柏拉图主义形成过程中的影响,参 Leonardo Tarán. Academica: *Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, pp. 155－167。

③ 参 W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, V. 5, p. 383; 另参 Thomas L. Pangle. Editor's Introduction. In *The Roots of Political Philosophy*, p. 13。

④ 阿尔法拉比:《柏拉图的哲学》,同前,第39－40,51页。

⑤ 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,同前,第27页。

⑥ F. J. E. Woodbridge. *The Son of Apollo: Themes of Plato*. New York: Biblo and Tannen, 1971, pp. 38－39.

柏拉图的《阿尔喀比亚德前篇》

梁中和

一、古代对本篇的注疏、解释及其影响

学界很少注意到这篇柏拉图对话，因为现在它被"大致"认为是伪作，但其实两千年来它一直是柏拉图对话中十分耀眼的一篇，是阅读和实践柏拉图哲学的最初门径。这种看法直到近两百年前突然彻底逆转，而最近五十年又有所改变，我们不妨先来看看它的辉煌历史。

最早引用《阿尔喀比亚德前篇》的哲学家是希腊化罗马时期的哲人阿普里乌斯(Apuleius)，他虽然没有提到这篇对话的名称，但的确首次作为柏拉图著作来征引，并且认为是柏拉图的首篇对话。[①] 普鲁塔克在其《希腊罗马名人传》的《阿尔喀比亚德》中运用了本篇。阿尔法拉比(Alfarabi)也在其《柏拉图的哲学》中提到柏拉图开始哲学讨论的对话是《阿尔喀比亚德前篇》，认为它主要在于论说财富、出生等都不是人们可以从中获得幸福的东西，应该像苏格拉底那样去追问知识、美德等。[②]

---

① 《中世纪的柏拉图传统》(*Platonic Tradition in the Middle Ages*, Edited by Stephen Gersh, Marten J F M Hoenen, Walter de Gruyter Gmbh & Co. Berlin, 2002)页8。

② 阿尔法拉比,《柏拉图的哲学》,程志敏译,上海:华东师范大学出版社,2006,页39-40。

奥鲁姆匹道胡斯(Olympiodorus)是现有文献中最早注释《阿尔喀比亚德前篇》的人,他将本篇对话看作最好的柏拉图哲学的导论,因为它包含了后来柏拉图哲学对话中最主要的想法。① 这一看法来得并不突兀,但的确影响深远。普罗克鲁斯(Proclus)的《阿尔喀比亚德前篇笺注》②是古代著名的对《阿尔喀比亚德前篇》的注疏本,普罗克鲁斯本人又是新柏拉图主义的集大成者,他28岁以后开始注疏柏拉图著作,如《蒂迈欧》、《王制》、《阿尔喀比亚德前篇》、《巴门尼德》、《克拉底鲁》等,后来自己创作了《神学要义》、《柏拉图神学》等重要著作,成为总结和继承新柏拉图主义的最好代表,也是新柏拉图主义的顶点。③ 虽然他对柏拉图著作的注释有些独特的理解,但有不少是明显歪曲,其中到现在还很受重视的是对《巴门尼德》的注疏。④

普罗克鲁斯的同时代哲人雅姆波里库斯(Iamblichus)在新柏拉图学园的课程中给予《阿尔喀比亚德前篇》以很高地位,定为首要读物,因为后期学园非常注重"认识自己"的训练,而本篇对认识自己又有详细的论述。虽然他和普罗克鲁斯关于如何"认识自己"的观点截然相反,但都在"认识自己"这个论题上给予《阿尔喀比亚德前篇》高度的重视。⑤

中世纪柏拉图主义者阿尔比努斯(Albinus)曾为本篇的独特地位

---

① Olympiodorus,《柏拉图〈阿尔喀比亚德前篇〉注释》(*Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Edited by L. G. Westerink, Amsterdam, 1956)。

② Proclus,《柏拉图〈阿尔喀比亚德前篇〉笺注》(*Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Edited by L. G. Westerink, Amsterdam, 1954)。

③ 黑格尔,《哲学史讲演录》卷三,贺麟 王太庆译,北京:商务印书馆,1959,页207-226(原书页码,译本边码)和大卫·福莱主编,劳特利奇哲学史卷二:《从亚里士多德到奥古斯丁》,冯俊等译,北京:人民大学出版社,2004,页445。

④ Proclus,《普罗克鲁斯注柏拉图的〈巴门尼德篇〉》(*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Trans. G. R. Morrow & J. . M. Dillon with introduction and notes by J. M. Dillon, Princeton. 1987)。

⑤ Wayne J. Hankey ,《在〈忏悔录〉卷十和其他哲学著作中,奥古斯丁主义者和基督教徒对自苏格拉底到现代的德尔斐铭文"认识你自己"的顺从》("Knowing as we are Known" in *Confessions* 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic *Gnothi Seauton* from Socrates to Modernity),自 http://classics. dal. ca/Knowing. htm。

给予三方面的解释：

1. 它让我们知道我们自己是理性的灵魂。灵魂是真正的自己，它保持同一而且是我们行为的真正主体，因此我们要把身体看作灵魂的工具；2. 它是劝告性的。它劝诱阿尔喀比亚德和读者走向哲学；3. 它是助产术的。苏格拉底帮助阿尔喀比亚德自己清理出一些真理。[①] 他的评语一方面肯定了本篇的卓越地位，另一方面也开启了后世论述苏格拉底、柏拉图区别的争论。

近现代虽然有一批学者只在真伪问题上严肃对待本篇，但哲学界对这篇对话的独特阐发和运用并没有中断，科耶夫和施特劳斯曾经在通信中讨论过这篇对话，科耶夫认为这篇对话不仅仅是可靠的（指一定是柏拉图自己的著作），而且在文学方面的创作非常成功，他还认为本篇对话中的讨论并不充分，如果阿尔喀比亚德坚持和苏格拉底对话，他是可以从被人民惯坏了的状况中摆脱的。施特劳斯对科耶夫关于这篇对话的真实性的评论予以肯定，他说："当然它是真实的，作为真实的东西流传下来的都是真实的。"[②]

福柯在其《主体解释学》中更是给予《阿尔喀比亚德前篇》以特殊地位。他细心考察了《苏格拉底的申辩》和本篇对话，区别了对话中"关心自己"和"认识自己"的不同意义，并通过描述希腊化时期、基督教时期和笛卡尔之后的认识论哲学时期中对"关心自己"和"认识自己"的不同运用和理解，详细讨论了这种不同的哲学意味，认为"关心自己"比后来被认识论化了的"认识自己"更原初。[③]

另外，本篇在西方文学领域也有一定影响，我们在此择要简述。

公元前几十年派西乌斯（Persius Flaccus ，Aulus）是著名的罗马讽刺作家，他信奉斯多葛哲学，在其作品中站在斯多葛哲学的立场上进行道德教化，其讽刺诗集第四篇就是基于本篇内容而写的，有大量文

---

① 参 Julia Annas，《堂森德中世纪柏拉图主义者演讲》（Townsend Lectures on the Middle Platonist），自《柏拉图式的伦理：古与新》（Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Conrnell University Press，1999）。

② 施特劳斯，《论僭政》，古热维奇、罗兹编，北京：华夏出版社，2006，页305、316。

③ 福柯，《主体解释学》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2005。

字上的引用和化用，分三部分展开，第一部分是讲那些在了解城邦管理知识之前对管理城邦抱有的荒谬的野心；第二部分包含丰富而强烈的情绪但不失幽默，主要是敏锐地指出人们对自我认识的缺乏，同时强加入一种纯净道德的诉求，通过展示逃避自我检点的不可能性和对一切不道德倾向的抑制来引发人们对自己的诸种恶的反省；最后回到开初的论题，用愤慨而激烈的言辞谴责贵族青年的放荡不羁，以及他们对无用的下层乌合之众的判断随声附和由此显现出的愚蠢的空洞。英国诗人吉福德(Gifford)曾把他的作品译成英文。[①]

其后又一位著名讽刺作家路吉阿诺斯(Loukianos)曾在作品中提到阿尔喀比亚德和苏格拉底的反差，他借库尼斯科斯(Kyniskos)之口质问宙斯，为什么不法青年阿尔喀比亚德和其他一些荒淫无道之人很富有而苏格拉底却被判刑?[②] 以此展示当时哲学家们的思考对原有的希腊宗教信仰的冲击。他的另一篇对话《提蒙》[③](*Timon*)和普鲁塔克的《安东尼乌斯传》(*Marcus Antonius*)与《阿尔喀比亚德传》共同影响了莎士比亚的最后一部悲剧《雅典的泰门》("泰门"即"提蒙")，路吉阿诺斯的《提蒙》和莎士比亚的《雅典的泰门》中只有很少的直接相似处，后者主要来自普鲁塔克的《安东尼乌斯传》，我们可以看到《雅典的泰门》和《提蒙》中人物设置相仿，都有负心的友人、哲学家等，不同在于《提蒙》里没有阿尔喀比亚德而《雅典的泰门》里没有宙斯、财神等神的参与，而且两篇中的哲学家形象不同，《提蒙》里的是典型的希腊化时期的道德说教者，而《雅典的泰门》里的则是一个厌恶人类的虚伪生活的哲人。

莎士比亚的《雅典的泰门》中的故事广为人知，泰门在伯罗奔尼撒战争中有不小军功，但朋友忘恩负义，在他贫困时那些他曾用重金给予帮助的朋友都远离了他，于是他变得傲慢无理、玩世不恭、憾恨人

---

① Robert Walsh 编，《英国诗人作品选》卷 XLIV(*The Works of the British Poets, with Lives of the Authors*, Vol XLIV, edited by Robert Walsh, J. Eastburn, 1823)页 456－462。

② 路吉阿诺斯，《路吉阿诺斯对话集》，周作人译，北京：中国对外翻译出版公司，2003，页 401。路吉阿诺斯又译"琉善"、"卢奇安"等，本文取周译。

③ 路吉阿诺斯，《路吉阿诺斯对话集》，前揭，页 459。

类,但惟独善待阿尔喀比亚德。[1] 莎翁悲剧中阿尔喀比亚德是一个重要角色,一开始作为职业军人出场,作为拿敌人的鲜血当早点的人,他不同于泰门那些拿朋友当早点的食客,泰门说他因为在战场上所以难得富有,在泰门由于太过乐善好施而穷困潦倒并因行为过激而被判刑时,阿尔喀比亚德挺身而出、仗义执言,为泰门力辩,但未见效,元老要判泰门死刑并放逐阿尔喀比亚德,于是阿尔喀比亚德索性借此反过来攻打雅典。当泰门惩罚了负心朋友而变得嫉恨人类时,阿尔喀比亚德正带着两个情人大举进攻雅典,当他们相遇时,泰门也诅咒谩骂了阿尔喀比亚德和他的情人,把他们也归为一般的可憎的人类,并自称"憎人者",悲剧结局是泰门被判死刑而阿尔喀比亚德在雅典元老的恳求下暂时放弃攻城,他要使战争孕育和平,用和平止息战争。

其中我们没有必要去找寻多少历史史实,我们可以看到阿尔喀比亚德在莎翁眼中不同于反思人类虚伪堕落的哲人或憎人者,而是现世在战争与和平、仇恨与报复间永远轮替的推动和实行者。

另外有人认为莎翁《亨利四世》中的王子亨利(Henry)与大臣福斯塔夫(Falstaff)的关系就是以阿尔喀比亚德和苏格拉底关系为原型的。[2] 因篇幅所限这里我们不做深究。

德国启蒙运动时期著名诗人、评论家莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)以人文主义的姿态强调恢复个体,在其颂诗《阿尔喀比亚德》里,他把阿尔喀比亚德的"叛邦"(见后文第三部分)理解为一种积极的行为,一种深藏心底的爱国主义。

荷尔德林(Friedrich Hölderrlin)有一首诗代表了德国浪漫主义作家们对本篇以及苏格拉底和阿尔喀比亚德之间的传说的典型理解方式:

苏格拉底和阿尔喀比亚德

---

① 《雅典的泰门》(莎士比亚全集卷29),梁实秋译,北京:中国广播电视出版社 远东图书公司,2002,页5。

② 据 Lewis Walker 编,《莎士比亚和古典传统》,(*Shakespeare and The Classical Tradition; an annotated bibiography*1961 - 1991, Edited by Lewis Walker, Routledge, 2002),页129。

"你为什么,神圣的苏格拉底,要崇拜
这俊美的青年而不是更高的东西?
为什么你的眼神充满爱意地注视着他,
仿佛他就是神?"
谁思考最深邃,他的爱就最生动,
注目世界的人了解
关于青年的一切,而那些智慧的人们
最终往往选择美。①

就此我们了解了自古对本篇的注疏概况,也知道了它对哲学和文学或直接或间接的影响,可见本篇不光被认为是真作而且还得到了全方位的特别关注,但本篇的命运却在近两百多年前突然改变了。

二、判伪以来的错综纠缠

古人不怀疑本篇不是因为他们完全信任所有挂名柏拉图的著作,比如《爱克西阿斯》(*Eryxias*)和《阿克西库斯》(*Axiochus*)就一直被认为是柏拉图的"私生子",有别于其他"嫡出"的对话;也不是因为对哪些属于柏拉图对话完全模糊不清,比如庞克提乌斯(Panactius)曾指出《斐多》是伪作,阿赫斯涛克塞努斯(Aristoxenus)认为柏拉图《王制》大量剽窃普罗格戈拉的著作;也不是因为由于对本篇的忽略而没有质疑其权威性。它一直作为柏拉图的著作被广泛阅读和引用了一千多年,而且是作为进入柏拉图哲学的门径。②

但到了近代,施莱尔马赫(Schleiermacher)首先质疑了《阿尔喀比

---

① 参考《荷尔德林诗选》(Poems of Friedrich Holderlin:The Fire of the Gods Drives Us to Set Forth by Day and by Night trans. by James Mitchell?, Ithuriel's Spear, 2004)和 http://www. brindin. com/pgholsok. htm

② Nicholas Denyer 编辑,《柏拉图:阿尔喀比亚德篇》(Plato: Alcibiades, Cambridge University Press,2001.)页 14。

亚德前篇》作为柏拉图著作的权威性。在我们进人具体讨论之前,先来看看黑格尔对施莱尔马赫咬文嚼字的不屑:

> 从语文学的观点去研究柏拉图,如施莱尔马赫先生所作的评注那样,对这个或另一个次要对话去作批判式考察,看看是真的还是伪品(按照古代人的证据,绝大部分是无可怀疑的)——这对于哲学也是多余的,这也是属于我们时代过分琐细挑剔的批判。[①]

很可惜,这种琐碎挑剔的做法在今天学界仍颇有影响,单说学界不重视翻译和引用柏拉图疑伪著作便可看到这点。

不过施莱尔马赫的工作不是完全没有意义和哲学依据,他对本篇对话的处理方式也让他成为开启历史的或文字考据路径的代表人物。他受浪漫主义影响,对于现象的个体性(the individuality of phenomena)有特别的感触,而对个体的发现也确实是浪漫主义文化的伟大成就,但那个著名的警句——个体是"须避讳的(不可说的)"以及不可能对个体的单独性进行概念性把握的想法也都在浪漫主义时期冒出来了。在施莱尔马赫那里,人们发现一组非常灵活变通的辩证而特别的思考方式,给人以古典人道主义的博学和深刻的印象。他使前苏格拉底研究的道路光亮起来,而且直接激发了以策勒尔(Eduard Zeller)为代表的柏林历史学派的研究。[②]

施莱尔马赫指责前人不加怀疑地接受了古代以来对本篇对话的过高评价,他认为那些从古至今给予这篇对话尊贵地位的人们根本发明不出什么原创的东西,只是一味地遵从传统,当然其中也包括黑格尔,只是他没有注意到黑格尔根本不关心哪篇对话如何,他首先承认了所有柏拉图作品然后做总体考量,这是古代就有的做法,古代注疏单篇并不是只研究单篇内容,而施莱尔马赫自己开启了一种研究单篇

---

① 黑格尔,《哲学史讲演录》卷二,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959,页170(原书页码,译本边码)。

② Hans - Georg Gadamer,《哲学的开端》(*The Beginning of Philosophy*, trans by Rod Coltman, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 1998)页11 - 12。

对话的方式，这是历史学家最感兴趣的做法，就是要对每一篇具体考察内容，对其中一些提出质疑并解释其理由。后来发展成划分著作年代，分出对话早中晚三期，然后在其中寻找柏拉图哲学发展的轨迹，这是现在中国学界仍然流行的做法，国外自上世纪七十年代已经有很大改变。

施莱尔马赫对本篇对话的主要批评如下：

> 对于那些按照惯例对这部小书笼统地夸赞一番的人而言，它曾是一个受到最特别的赞赏的主题，但与我们而言，它却是乏味而无关紧要的，以至于我们不能将此归咎于柏拉图，任何可以确认其精神的人都会在这篇对话中看到这一点。[1]

他认为这篇对话在文字上和苏格拉底人物塑造上都缺乏一致性，他没有引证篇中那些柏拉图式的文字，而是引用一些“无价值”的片段，读来像是一篇残损的对话，关于柏拉图式的文字他认为也只是模仿其他杰出的柏拉图作品，而且效果稀松平常，他认为本篇中的苏格拉底更像是色诺芬笔下的而非柏拉图的，比如篇中有一大段夸赞斯巴达和波斯的话，在真伪争执中这段话是最重要的纠缠点。

最后他推断说，本篇是一个后世学生得到一篇柏拉图遗弃的对话写作计划之后，（柏拉图准备把本篇中的主题分散到其他各篇中分别讨论），这个学生自己又加入一些内容，因此整篇对话显得不一致。[2]

施莱尔马赫的这一评价影响极大，使本篇立刻失宠，但当时并没有达成共识，英国著名希腊史学者格罗特（George Grote）认为本篇和《阿尔喀比亚德后篇》在主题和风格上都是极好的苏格拉底对话，只是勉强承认后者价值要次一等。他认为施莱尔马赫批评的“不一致”是柏拉图对话本身在人物和会话进程中所具有的复杂性和超乎寻常的

---

① Friedrich Schleiermacher,《柏拉图对话导论》(*Introductions to the Dialogues of Plato*, Arno Presa. New York,1973)页 329 –330。

② Andre Maurice Archie,《苏格拉底式的遭遇》导言(*Socratic Encouters: Plato's Alcibiades*)，自 *Internet*。

特性造成的。①

后世学者大多受施莱尔马赫影响,不很关注本篇对话。比如绍瑞(Paul Shorey)大体赞同施莱尔马赫的评价但他全文注释了《阿尔喀比亚德前篇》,指出本篇对话之所以不像柏拉图的是因为它太过学究气,太过精心安排,同时他也认为本篇讨论的柏拉图对话内容中有两个新颖之处,一是明确指出身体是灵魂的手段,一是首先提出,因为眼睛只有在反映中看到自己,所以灵魂必在其他灵魂那里反思自己。至于它究竟是不是柏拉图本人作品还有疑问。②

十九世纪中叶到二十世纪下半叶人们主要认为本篇是伪作或有保留地猜测是柏拉图早期作品,其中我们熟悉的是泰勒的看似折中的评价,他说:

> 在范围和价值方面是这一批(疑伪著作)中最重要的一篇,因为它包含了苏格拉底——柏拉图关于善的衡量标准和灵魂"照料"说的极好的全面总结……该书一点没有实际上不配柏拉图的地方。③

他认为本篇的确如前人所说,是柏拉图伦理和政治哲学的极好的导言,但恰恰就是因为这种性质,才让它成为可疑之作,因为它太过井井有条,太像教科书而非柏拉图愿意写的对话。④

古典学者们这种对《阿尔喀比亚德前篇》的轻蔑带来了不幸的影响:人们确实觉得需要讨论其权威性了,然而他们提出的证据往往不能充分支持他们的质疑。比如有人说本篇用了罕见而文学性词汇

---

① George Grote,《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》(*Plato and the other Companions of Sokrates*, Murray Publishing, 1867),页 354。

② Paul Shorey,《柏拉图说过什么》(*What Plato Said*, University of Chicago Press, 1933),页 415。

③ 泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,谢随知等译,济南:山东人民出版社,1990,页 739-740。

④ 泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,前揭,页 25。

κρήγυος和ἄχραντος,①以此证明本篇不是柏拉图作品,我们不应该否认柏拉图可以运用这些表达来达到自己希望的效果,因为亚里士多德之前的哲人很少直接在作品中以第一人称的口吻表达观点(即便在亚里士多德那里也不能认为亚氏所写就完全是他个人的观点),在对话创作中为符合各种场景完全可以有很多种表达,不能因为一两个生词就否认一篇对话;还有就是像泰勒这种看法,认为它太柏拉图化了,但我们为什么不想想只有真作才最像真作呢?因而直接以一种假设而否定本篇的人往往看到本篇既和其他对话有很相似之处又有不同点,就像各篇对话一样,他只是孤注一掷地赌它是伪作,但没有发现这种赌博游戏根本不值得做。

近代以来还有两种可以看似更科学的辨别真伪作的方法:“语言风格计量学”(Stylometry)和“年代学”(Chronology)。后者是通过文本语言分析确定著作年代,前者主要是通过用语分析判定作品作者。莱芝(G. R. Ledger)曾用电脑对柏拉图著作进行了语言风格计量,得出了惊人的结果,他说如果我们把《阿尔喀比亚德前篇》当成伪作的话,那么那篇对话的作者在柏拉图风格作品的写作上是极赋天才的,这篇对话与其他被认为真的对话之间比那些真作相互之间更相匹配。② 但我们的确也不能完全信托这种分析,因为数据好总结,可究竟如何判定什么样的风格才是柏拉图的?我们无法凭直觉确定,总是需要尝试不同的模型。而年代学的讨论近来也有不少,③主要是配合原来发生学方法指导下的柏拉图著作分期研究,它通过分析标明了柏拉图三组对话,在一些小词的运用上体现出不同的风格,如果用这种分析来看的话,本篇无法归入任何一组,因为它混杂地包含了三组中的典型特征,

---

① Nicholas Denyer,《柏拉图:阿尔喀比亚德》,前揭,页15。

② G. rR. Ledger,《再辨柏拉图:柏拉图风格的电脑分析》(*Re-counting Plato:a computer analysis of plato's style*,Oxford University Press,1989),页144。

③ 如 Leonard Brandwood,《柏拉图对话年表》(*The Chronology of Plato's dialogues*,Cambridge University Press,1990.)以及《对柏拉图的新观察:古与今》(*New Perspectives on Plato,Modern and Ancient*,Edited by Julia Annas and Christopher Rowe,Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University,2002.)页93-144。

如果这种年代学的考察是正确的,那么本篇的确可以被称为是假的,但是问题就在于这种年代学的分析方法是否正确。因为我们知道,这种分析方法建立时已是十九世纪末上世纪初,那时已经不将本篇列入总体分析,那些公认的篇目才构成分析内容,由此做出的结果也更多地适用于那些篇目,而且这种早中晚三组划分本来就是粗略不当的,一些篇目兼具几种不同风格,比如《会饮》,我们不能脱离具体内容仅就文字来辨别真伪。①

跟据普拉多(Pradeau)的统计,②下表显示了从施莱尔马赫到上世纪末关于本篇真伪争论中的主要学者和观点:

注解、判定者及年代	对话作者和年代推定
施莱尔马赫 1828	伪作:学园编写的作品
克罗依斯特(Croiset)1920	柏拉图作品:早期对话
哈维特(Havet)1921	柏拉图作品
福里德兰德(Friedländer)1921/1964	柏拉图作品:《高尔吉亚》和《王制》之间的悬疑(aporétique)作品
伯奈特(Burnet)1924	伪作:柏拉图学园编写的作品
绍瑞 1933	疑作:可能是模仿柏拉图的作品
罗班(Robin)1935/1950	柏拉图作品:早期对话和悬疑对话之间的作品
芬克(Vink)1939	柏拉图作品:早期对话
斯忒克(De Strycker)1942	伪作:学园中较早的学生的作品,也可能是柏拉图编定的对话,作者也可能是 Speusippe
顾德凯米特(Goldschmidt)1947	柏拉图作品:早期对话

① Nicholas Denyer,《柏拉图:阿尔喀比亚德》,前揭,页 17-24。

② J.-F. Pradeau 译注,《柏拉图:阿尔喀比亚德》附录一(*Platon*, *Alcibiades*, Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J-F. Pradeau, Flammarion, 1999),页 219。

注解、判定者及年代	对话作者和年代推定
泰勒 1950	伪作：学园编写的作品
布鲁克(Bluck)1953	伪作：第一代学园学徒写的对话，大约前 343 年
克拉克(Clark)1955	伪作或柏拉图作品：三分之二的可能是柏拉图学生作品，三分之一是柏拉图作品
毛特(Motte)1961	柏拉图作品：早期对话
卡里尼(Carlini)1964	柏拉图作品：根据原文 133 - 134 页认定
冬特(Dönt)1964	伪作：无年代推定
威尔(Weil)1964	柏拉图作品：晚期对话与《法篇》同时
鲍斯(Bos)1970	伪作：柏拉图学园第一代学徒作品，前 348 年
布鲁赤威格(Brunschwig)1973/1996	伪作：无作者推定
沃拉斯托斯(Vlastos)1973	伪作：柏拉图后第一代人的作品
灵圭提(Linguiti)1981/1983	伪作：柏拉图学园第一代学徒作品
安娜斯(Annas)1985	柏拉图作品：早期对话
帝克撒特(Dixaut)1985	伪作：学园编写的作品
福德(Forde)1987	柏拉图作品：无年代推定
扎高臣(Zaragoza)1992	柏拉图作品或疑作：柏拉图或同时代人的模仿
苟丁(Goldin)1993	柏拉图作品：可能是成熟期对话
拉伦特(Laurent)1994	柏拉图作品：可能是晚期对话
德斯克劳斯(Desclos)1996	柏拉图作品：无年代推定
胡特沁森(Hutchinson)1997	疑作：也许是学园第一代学生作品

上面的表格已经可以看到其实学界对于本篇真伪一直没有统一的意见,特别是最近三十年几乎有一种在承认它是柏拉图作品的前提下,完全否定对本篇真伪讨论的必要的倾向。

上世纪二十年代福里德兰德(Paul Friedländer)已有力地反驳了自施莱尔马赫以来的观点,他认为前人质疑的"不一致"等正是对话戏剧性反讽的典型表达方式,选择苏格拉底和阿尔喀比亚德作为对话人物提高了对话的戏剧性张力。同时他首先强调了本篇的教育意义,影响了后人对本篇的关注。他还列举了普鲁塔克对本篇的引用、亚里士多德对其中眼睛在其他眼睛里看到自己的回应和色诺芬在《回忆苏格拉底》卷三中苏格拉底和格劳孔的对话对本篇的模仿等来证明它的真实性。在对话内容的讨论中他与施莱尔马赫恰相反,认为那一大段讨论斯巴达和波斯的话不光不是多余反而是全篇的核心,是苏格拉底能说服阿尔喀比亚德的主要原因。他的这一评论意义重大,大大改变了人们对待本篇的态度,又激发大家重新开始关注它。[①]

近来,福德(Steven Forde)进一步从女性问题角度解释福里德兰德认为的作为全篇的核心的那一大段讨论斯巴达和波斯的话,用来精确定位女性在教育中的角色。[②] 同样也是针对这段话,卢兹(Mark Lutz)则从文化相对主义、民主政体等角度理解苏格拉底这篇对话在其作为整体的教育中的突出地位,以及对现代的启示。[③]

讨论本篇真伪问题最全面的是最近的普拉多编辑和加了导言和简要注释的《阿尔喀比亚德篇》[④]和戴纳(Nicholas Denyer)的详细笺注

---

① 参 Paul Friedländer,《柏拉图导论》(*Plato: An Introduction*. Vol. 2. trans. by Hans Meyerhoff, Princeton University Press, 1964)和 Andre Maurice Archie,《苏格拉底式的遭遇》导言,前揭。

② 参 Steven Forde,《论〈阿尔喀比亚德前篇〉》(On the Alcibiades Major),自《政治哲学的根基》(The Roots of Political Philosophy, edited by Thomas L. Pangle, Cornell University Press, 1987)。

③ 参 Mark Lutz,《苏格拉底的美德教育》(Socrates' Education To Virtue: Learning the Love of the Noble, State University of New York Press, 1998)。

④ J. -F. Pradeau 译注,《柏拉图:阿尔喀比亚德》,前揭。

本，[①]他们从多方面有力地证明了本篇是柏拉图本人的作品或认定其为伪作证据不足。

其实，自福里德兰德以来人们越来越不重视本篇的真伪问题，因为大家不再像一百年前施莱尔马赫和柏林历史学派影响下的学界那样，以严格区别个体所属作品来定位作为个体的哲学家的观点，比如现在所谓的"苏格拉底问题"已经从偏重材料的讨论过渡到偏重哲学的探讨，哪些究竟是柏拉图的真作已经不再那么重要，作品的价值正在脱离"历史档案"的束缚而被重新考量，当然本篇对于我们的价值也就不会因为这些在一定哲学构想前提下产生的真伪的辨别而有丝毫影响。

当我们从这些看似外在的争论中静下来时不妨不怀偏见地了解一下这样几个问题：本篇主角阿尔喀比亚德到底是什么人，他和苏格拉底有什么关系，本篇内容如何，从中又可以看出哪些有意义的争论。

三、阿尔喀比亚德生平及时人和后人的记述

本篇对话主角阿尔喀比亚德（Alcibiades）生于公元前 450 年，公元前 404 年去世，是雅典政治家和著名将领。文中提到了他的父母：克莱尼亚斯（Kleinias）和德瑞玛珂丝（Deinomaxes）[105d]，[②]属于爱克蒙尼德（Alcmaeonidae）家族，是伯里克利的近亲。当他父亲于公元前 447 年也就是他三岁时，在考赫尼亚的战斗中阵亡[112c]后，伯里克利便成了阿尔喀比亚德的监护人。阿尔喀比亚德相貌俊美无比，但为人任性、反复无常而又充满热情，曾经从学于普罗塔戈拉和普

① Nicholas Denyer 编辑，《柏拉图：阿尔喀比亚德篇》，前揭。

② 这是国际通行斯特方页码和栏码，本篇所有引用均出自作者译文，下同。所引译文根据牛津古典文本丛书，John Burnet 校《柏拉图全集》（*Platonis Opera*，Oxford，1903）的古希腊语原文，参考《柏拉图十二卷集》第八卷（*Plato in Twelve Volumes*，Cambridge University Press，1955）W. R. M. Lamb 译文和《柏拉图对话》（五卷集）第二卷（*Plato's Dialogue*，Oxford University Press，1892）B. Jowett 译文译出。

罗底库斯(Prodicus of Ceos),[①]学会了蔑视当时常人认可的正义、节制、神圣、爱国等通行看法,同时作为情人和学童跟随苏格拉底多年,虽然敬重苏氏节制的生活,但他自己并不模仿苏格拉底,也不实践苏氏的教导。他在雅典由于放荡而声明狼藉,但因为他有过人的才干,于公元前421尼克亚斯和平期(Peace of Nicias)从政,伯罗奔尼撒战争时期又作为将军统领阻击斯巴达,其间他成功地使雅典组织了一个反斯巴达的联盟,成为主战派领袖,与尼克亚斯(Nicias)意见相反。公元前415年,随着尼克亚斯(Nicias)在色雷斯的失败,他成为远征西西里的主要鼓吹者,但恰在远征出发之前发生了一件神秘的事,即赫耳墨斯神庙塑像被毁,并且有人指控阿尔喀比亚德是幕后主使,这事他本可以在法庭为自己洗冤,但他却逃到斯巴达为阿基斯一世出谋划策,从而使斯巴达成功地击败雅典联军。后来,阿尔喀比亚德与斯巴达王生隙,公元前413年又逃到波斯总督提萨弗尼(Tissaphernes)那里,考虑返回雅典。在四百人寡头政治结束后,他受忒哈斯布鲁斯(Thrasybulus)邀请返回雅典。公元前410年他带领雅典的爱琴海舰队击败伯罗奔尼撒舰队,公元前408年又收复拜占庭,但好景不常,斯巴达新的军事领袖鲁散德(Lysander)率军于公元前406年击溃雅典海军,阿尔喀比亚德再次流亡,结束了他在雅典最辉煌的时期,去了达达尼尔海岸边自己的城堡,公元前405年他警告驻扎在阿哥斯普塔姆斯河(Aegospotamos)[②]的雅典海军防范斯巴达突袭,但未被理睬,公元前404年受鲁散德之命,法纳巴乌斯(Pharnabazus)的波斯总督将阿尔喀比亚德谋杀。

时人对阿尔喀比亚德记述最多的当数大史家修昔底德,后人普鲁塔克为他立的传广为流传,下面我们主要围绕这两个记述讨论,兼顾其他人的记述或评论,苏格拉底的学生们关于他和苏格拉底关系的记述我们放在下一节讨论。

---

① 生于公元前465或公元前450,是早期智者之一,著名的"苏格拉底的先驱",苏格拉底公元前339年死时他还在。

② 色雷斯留入达达尼尔海峡的河流。

修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中按照战争进行的顺序记述了阿尔喀比亚德的家族、行为、讲演和事迹。其中有两段著名的演说：一是在与尼克亚斯争论是否远征西西里时（第五卷），一是在逃往斯巴达献计时（第六卷）。在第一个演说前，修昔底德简要评论了阿尔喀比亚德，他说阿氏之前从没有反对尼克亚斯，这次站出来的直接原因是尼克亚斯攻击阿尔喀比亚德的私人生活奢靡和年轻不能胜任将军之职，但更重要的原因是：

> 想获得将军的职位，他希望征服西西里和迦太基——这些胜利会使他个人同时得到财富和荣誉。①

这与《阿尔喀比亚德前篇》中的记述相符，苏格拉底对阿尔喀比亚德说[105a－b]：

> 我设想如果某个神对你说："哦，阿尔喀比亚德，你愿意选择哪个，是拥有你现在的财产生活还是如果不能去获取更多就立刻死掉？"我想你会选择去死；那么关于你现在生活的愿望，让我来点明，你首先相信，如果你马上来到雅典议会——你希望它只存在极短的时间——你会向雅典人指明你比伯里克利或其他曾经活过的人更值得去尊敬，证明这点后你将拥有城邦里最大的权力，如果你在这里是（权势）最强大的，那么同样也会成为希腊其他地方，不光是希腊，还有所有和我们生活在同一大陆上的蛮族中最强大的。

同时修昔底德描述时人对阿尔喀比亚德的私人生活都持反对态度，主要是因为不合习惯、奢靡、机会主义等，他们认为把城邦事务给他会引起毁灭，但在接下来的演讲中，阿尔喀比亚德有力地为自己生活奢靡做了辩护，并说明大家不能听信年轻就没有统帅能力的言论，

① 修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，北京：商务印书馆，1960，页488。

而应该老少团结起来进行战斗,使雅典这样一个本来“活动的城邦”因战争而得到新经验,而不是闲散下去毁灭自己。但毕竟阿尔喀比亚德因为年轻在卷入一场政治阴谋时不能应付自如,选择逃亡斯巴达,在那里又发表了长篇谈话,说明自己不是背叛祖国而是祖国不再是自己热爱的祖国,并鼓动斯巴达人采取行动进攻雅典。①因为修昔底德之前已经提到过阿尔喀比亚德家族曾照料斯巴达在雅典的利益,②所以我们可以理解这种“背叛城邦者”不是“民族罪人”,更多是政治策略和利益驱使。

修昔底德只讲述到阿尔喀比亚德重返雅典显示将才就戛然而止了,我们不管他自己对阿尔喀比亚德是否赞许,③至少亚里士多德认为历史记述的是“个别事实”,比如阿尔喀比亚德做过或遭遇过的事,他并没有讲那些记述而是借此来说历史不如诗更富哲理性、更严肃,因为诗讲的是“普遍的事件”,比如什么人说什么话做什么事等,④他不在乎像阿尔喀比亚德这些琐事,但后人会因为他的这个例子而思前想后,有人据此断定亚里士多德读过修昔底德的历史著作,并梳理“普遍、偶然或必然以及个体”和“诗与史”之间的关联。⑤这样我们就进一步看到,阿尔喀比亚德的所作所为虽然在亚里士多德那里已被定位为个别的没有普遍意义的事件,但历史的“个别性”与诗的(或哲学的)“普遍性”的张力就在这个“个别事实”上显示出来了,时人或后人也就可以据此讨论这些个别事件的普遍意义。

首先是诗歌中,在阿里斯托芬的《蛙》中,最后出现了如何对待阿尔喀比亚德的讨论,虽然亚里士多德说过,喜剧不像悲剧里那样写真

---

① 修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,前揭,页546-550。

② 修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,前揭,页433。

③ 奈波斯认为他和后来的两位历史家特奥庞普斯(Theopompus)和提马埃乌斯(Timaeus)都对阿尔喀比亚德倍加赞许,但大多数历史家都嗤之以鼻。见奈波斯,《外族名将传》,刘君玲等译,上海:上海人民出版社,2005,页89。

④ 见亚里士多德,《诗学》,章九,陈中梅译,北京:商务印书馆,1996,页81;和亚里士多德,《修辞术·亚历山大修辞学·论诗》,崔延强译,北京:人民大学出版社,2003,页320。

⑤ 参Amelie Oksenberg Rorty,《论亚里士多德的诗学》(Essays on Aristotle's Poetics, Princeton University,1992)页27-28。

实的人而是为角色拟名,[①]但我们看到阿里斯托芬借用欧里庇德斯和埃斯库罗斯之口表达雅典人对流亡的阿尔喀比亚德应该如何对待,其中“欧里庇德斯”憎恨阿尔喀比亚德这样一个

> 对祖国援助何其迟、伤害何其快,对自己私事有办法,对城邦公益束手无策的公民。

而“埃斯库罗斯”则认为“既然养了一头狮子,就要迁就它的脾气”,[②]一方面当时喜剧上演时阿尔喀比亚德已第二次流亡隐居起来,人们当时的确关心这件事的进展,另一方面,也是更重要的在于喜剧中的讨论决不是仅仅就事论事,而是在讨论一个普遍问题:个体与城邦、特别是领袖的个体行为、利益与城邦和公民利益的关系问题。

其次,在哲学对话中也有人关注这些“琐事”的普遍意义,比如西塞(Henrik Syse)博士撰文讨论了柏拉图的《阿尔喀比亚德前篇》和修昔底德的记述之间的关系,认为柏拉图这篇对话是对《伯罗奔尼撒战争史》第五卷的哲学和心理学意义上的注解:以哲学的方式的注解暗示了阿尔喀比亚德的失败是由于他不情愿严肃地尝试从当时的正义观和道德术语上审视战争与和平;以心理方式的注解说明阿尔喀比亚德并不缺乏智力和精力,而是缺少哲学的严肃和反省,他不愿意研究自己灵魂的内涵而是只研究如何操练其他东西来达到他的目的,因而最后成了一个专横的战术家和将军。[③] 其实这里还有一个西塞没有注意的深层问题:以哲学的方式思考正义和道德术语的含义对于实际发生的战争在什么意义上有效有益?阿尔喀比亚德对待哲学与政治的态度不正是常人所取的态度吗?这种策略性的、操作性的或更深一些

---

① 亚里士多德,《诗学》,陈中梅译,前揭,页81和崔延强译本,前揭,页321。

② 阿里斯托芬,《阿里斯托芬喜剧六种》(罗念生全集卷四),上海:上海人民出版社,2004,页460。

③ Henrik Syse,《柏拉图,修昔底德和阿尔喀比亚德》(*Plato, Thucydides, and Alcibiades*), paper for PRIO's Thucydides workshop at Columbia University, 2005. 参见 http://www.prio.no/files/file46404_thucydides_draft_henrik_syse.doc

制度性的需求如何由哲学的反省来提供，这种特殊的提供方式本身的自明性还需要辩护，这些都还是柏拉图需要进一步追问的问题，也是《阿尔喀比亚德前篇》可能引导我们深入思考的一个路径。

可见，我们不必像亚里士多德那样，只以一种不屑的方式来“在乎”阿尔喀比亚德的私人的个别的事实，我们看到的柏拉图名下的《阿尔喀比亚德前篇》作为西方经典文献的意义决不在于让我们去了解历史上曾有一个活过的雅典人，他貌美、奢靡、放荡、曾有哪些事迹，而在于文献中那些普遍的问题的出现、深入、解决和对个体和个别事件的普遍应用。

有了这个基本前见，我们就可以顺利地进入后人对阿尔喀比亚德的记述，普鲁塔克可以说是最著名的传记作家，他的《希腊罗马名人传》影响了整个西方文化，阿尔喀比亚德作为雅典危亡时刻的重要将领，他的事迹被普鲁塔克详细地记述了。一般的希腊历史学家的确“只是对有限的人类行为进行解释，他们按照证据著述，并按照可靠性把证据分类”，[①]但普鲁塔克的名人传明显地带有劝导意义，希望人们在这些榜样中看到一般的做人做事的规矩、规律等，也就是后人说的一般的道德教化，当时人们的确会深受这种劝导的影响，这种传记时至今日也还满足着具有一定文化水平的人的思考和行事参考需要。我们暂不评论这种传记的意义，单看普鲁塔克以及那个时代对于这些特别的个人事件带有普遍意义的关注，这是希腊化和罗马时期独有的，人们热衷于这种传记的撰写和阅读。普鲁塔克讲阿尔喀比亚德不像修昔底德那样有清醒的客观意识和诉求，而是不仔细考察和交代来源地按照写作榜样、范例应有的前见和自己赞赏的道德教化的要求来运用材料。

当然，我们必须注意到普鲁塔克传记可能的材料来源，据司塔德(Philip A. Stadter)主编的《普鲁塔克与历史传统》介绍，普鲁塔克在《阿尔喀比亚德传》等篇目中主要是依据修昔底德的材料进行重新撰写，他抱着同情的心态考察为什么阿尔喀比亚德这么有趣，为什么有

① F. I. 芬力主编，《希腊的遗产》，张强等译，上海：上海人民出版社，2004，页197。

这样种种才能和陋习的人最终走向失败。普鲁塔克没有对流行的对待阿尔喀比亚德的看法的复杂性进行描述，而是以一种兴趣的眼光记述，主要是因为他信赖当时的权威思想，信赖他自己对人类的洞见，这种属于他时代和他自己的洞见使得他的传记作品极富魅力。①

可见，不能把普鲁塔克对阿尔喀比亚德的每个细节描写都坐实理解，而应该看到他通过自己对阿尔喀比亚德一生行事、为人、言语和结局的理解所表现出的洞见，以及这种对待历史人物的方式本身的历史意义和哲学意义。因为这和希腊化时期对人的自由意志和自我教化的强调有绝大关系，正是这种传记中描述的人物对自我自由意志的运用和自我教化的得失使得普鲁塔克的传记具有了特殊的时代的、历史的和普遍的意义。

除此之外，我们顺便提一下其他人对阿尔喀比亚德的描述，首先是同时代的苏格拉底的另一个著名弟子伊索克拉底(Isocrates)对他的描述，在他自己的演说《论马拉套车》中提到了阿尔喀比亚德年轻时的奢靡生活和跑马比赛的细节，在《至菲力普》的信中谈到阿尔喀比亚德在伯罗奔尼撒战争中的表现得失等；据说著名演说家安提丰(Antiphon)还曾经写过攻击阿尔喀比亚德的演说，但现已失传；后来大演说家吕西阿斯(Lysias)写过两篇攻击阿尔喀比亚德之子小阿尔喀比亚德(与阿尔喀比亚德同名惯称小阿尔喀比亚德)的演说，其中作为攻击的辞令曾说阿尔喀比亚德非常痛恨自己的这个儿子，即便他死了也不会为其收尸埋葬；而帕乌撒尼阿斯(Pausanias)在他著名的《希腊记事》中也提到过阿尔喀比亚德的事迹；普鲁塔克在其《道德论丛》中的《君王与首领格言集》里有专门的阿尔喀比亚德格言录(篇幅很短)，其他篇目里也有不少征引，在《道德论丛》里因为是按照主题写作，所以更可以看到普鲁塔克是如何运用人物事迹和言语的；特奥庞普斯(Theopompus)、提马埃乌斯(Timaeus)和奈波斯(Nepos)等历史家都记述过阿尔喀比亚德的事迹，或史或传。还有其他记述或不很重要或久已失

---

① Philip A. Stadter(Edited)，《普鲁塔克与历史传统》(Plutarch and the Historical Tradition，Routledge，1992)，页31。

传，这里不做深究。因为以上这些所涉事体细碎，在此我们也就不再做过多记述和评论。

四、苏格拉底与阿尔喀比亚德的关系

阿尔喀比亚德和苏格拉底主要有两种关系常被人讨论，一是他们之间的爱恋关系，二是阿尔喀比亚德的行径与苏格拉底受审的关系，也就是两人的政治关联。当然两者不能截然分开，但为论述需要，我们下面暂时分成两部分讲，在进入《阿尔喀比亚德前篇》中相关内容介绍之前，我们要先分别介绍其他同时代人对于这两种关系的记述。

(一)两人的政治关联

在珂娄斯特的《苏格拉底问题的政治层面》[①]中已经有一些从苏格拉底问题角度的讨论，这里我们主要根据现存文献介绍当时人们对他们在政治、军事事件上的关系的描述和评论。

先来看色诺芬这位苏格拉底的忠实门徒的说法。在《回忆苏格拉底》中，波吕克拉底指控苏格拉底说：

> 克里提阿斯和阿尔喀比亚德在和苏格拉底交游之后，使国家蒙受了大量的祸害；克里提阿斯是组成寡头政治的成员中最贪婪和最强暴的人，而阿尔喀比亚德则是民主政治中最放纵、最傲慢、最强横的人。[②]

色诺芬的回应是首先不为那两个人对雅典造成的祸害辩解，其次

---

① 刘小枫、陈少明主编，《经典与解释第 8 辑：苏格拉底问题》，北京：华夏出版社，2005，页 86。

② 色诺芬，《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，1984，页 9，原书卷一，章二，节 12。以下改用卷章节号标明，如此处为(1.2.12)，为统一人名，引用时我修改了吴先生对阿尔喀比亚德的译名，下同。

说明他们本来就野心勃勃贪图奢欲，即便

> 神明让他们在一辈子度苏格拉底那样的生活或死亡之间作一个抉择的话，他们是会宁愿选择死亡，也不愿度苏格拉底那样的生活的。（1.2.16）

这有些像我们前面所引的《阿尔喀比亚德前篇》的那句话，我们不讨论是谁影响了谁，只是就此知道了当时苏格拉底学生们和信徒们对阿尔喀比亚德有基本的态度，即那是他个人的问题，不是苏格拉底的问题，那么接下来，色诺芬就开始讲述苏格拉底的节制生活。期间有一个细节我们必须提，色诺芬说，或许有人会说在苏格拉底教授门徒政治之前，应当先教他们自制，色诺芬没有立即回应而是说老师当自己为学生树立榜样，而且阿尔喀比亚德与苏格拉底从学时都是节制的，这点恐怕不是所有苏格拉底的门徒都接受的说法，况且以苏氏只是榜样学不学在己这种理由为苏格拉底开脱的确不很高明。但接下来色诺芬终于触及到真正的问题，即一个人一度公正以后会不会变得不公正，他的回答是可能会，原因在于像只有勤快地锻炼身体才能让身体执行任务一样，只有不断锻炼心灵才能让心灵执行其任务。这样的解释很重要，他代表了色诺芬对待阿尔喀比亚德和苏格拉底关系的核心意见。

作为补充描述，色诺芬还写了阿尔喀比亚德和伯里克利关于律法问题的对话，可以看到阿尔喀比亚德被描写成一个通过从学苏格拉底而可以对问题进行正反思考的青年，由于最后他难倒了伯里克利所以离开了苏格拉底，自以为可以从政了，这里色诺芬没有点明但我们可以进一步看到，这些苏格拉底式的对话对于青年来说，最后成就的不一定是对这些问题有清晰而公正的定见的人，很可能只会导致对这些问题的根本怀疑和行事中的肆无忌惮。这是色诺芬涉及而未回应的问题。《阿尔喀比亚德前篇》正是以从政前的必要准备开始，开始从学苏格拉底为尾，与色诺芬的描述刚好能衔接起来，说明阿尔喀比亚德为着从政而向苏格拉底学习，又因为这种苏式问答而变得肆无忌惮。

色诺芬的《会饮》里隐约涉及了阿尔喀比亚德的事,因为其中谈到的克莱尼亚是阿尔喀比亚德的堂兄弟,也很俊美,而克里托布鲁在说明为何自傲于自己美貌时说:

> 也有些人并没有选择俊俏的人为最好,他们必是愚笨的。①

有人以为这暗指阿尔喀比亚德的事,表明大家选择阿尔喀比亚德领导有其美貌的原因。又据《回忆苏格拉底》载,克里托布鲁也曾亲吻阿尔喀比亚德俊美的儿子,苏格拉底因此还教导色诺芬要远离情欲(1.3.8-15)。在《远征记》和《希腊志》等其他著作里色诺芬几乎没有涉及阿尔喀比亚德,原因不明,此不赘述。

和色诺芬一样(且略早于他)从学苏格拉底又受波吕克拉底的《苏格拉底的指控》激发而奋起辩护的人还有安提斯泰尼(Antisthenes)和埃斯基涅(Aeschines),其中安提斯泰尼是苏格拉底学生中年纪最长、最忠诚也是在苏格拉底死后15年最有影响力的苏氏门徒,②他在专门反对阿尔喀比亚德的对话(现只有残篇)中

> 列数阿尔喀比亚德许多身体和智力上的特点,讲述他如何辜负了苏格拉底的栽培,结交不良,飞黄腾达,从而走向腐化堕落……其基本目的首先是为苏格拉底开罪。③

埃斯基涅本人记载不多,他比较穷困,撰写的演说直到普鲁塔克和路吉阿诺斯时仍广为流传,他的《阿尔喀比亚德》是现存重要的苏氏门徒专门反驳波吕克拉底的指控的作品(比安提斯泰尼的更复杂也可能更早),其中他凭个人的经验说,如果阿基琉斯(Acilles)长得不像阿尔喀比亚德,那么他也不算俊美,苏格拉底还把阿尔喀比亚德说得涕

---

① 色诺芬,《色诺芬的〈会饮〉》,刘小枫编,沈默等译,北京:华夏出版社,2005,页59。

② Charles H. Kahn,《柏拉图和苏格拉底对话》(*Plato and The Socratic Dialogue: the pilosophical use of a literary form*, Cambridge, 1996),页4-5。

③ 刘小枫、陈少明主编,《苏格拉底问题》,前揭,页102。

泪横流,因为他讲了关于泰米斯特克勒斯(Themistocles)在战胜克瑟克塞(Xerxes)(波斯大王)的同时保护了克瑟克塞心爱的东西,后来泰米斯特克勒斯被逐出雅典后在波斯也受到很好待遇,泰米斯特克勒斯是通过“关心和照料自我”才具备各方面杰出的知识和技能,而这些都是阿尔喀比亚德在从政前缺乏的,于是阿尔喀比亚德哭着乞求苏格拉底也让他教导自己,以便能像泰米斯特克勒斯一样杰出。埃斯基涅用自己偏好的“爱”的理论说苏格拉底是通过一种爱的力量让阿尔喀比亚德变得更优异。[①] 在珂娄斯特看来,他的描述的特别之处在于表明苏格拉底没有指责雅典政治家,埃斯基涅认为,政治家虽然没有政治美德但有统治术,这是针对柏拉图的《高尔吉亚》的,它也是针对波吕克拉底的指控作品的,其中柏拉图否认政治家有统治术和政治美德。[②]

柏拉图其他作品中也提到过苏格拉底和阿尔喀比亚德的政治关联,主要是在《会饮》里最后那段阿尔喀比亚德的献词,其中提到,在战场上阿尔喀比亚德受伤时苏格拉底把他救出来,但接受军赏时苏却执意要给阿尔喀比亚德(《会饮》220d - e)。

苏格拉底还有一个特别的弟子:大教育家、演说家伊索克拉底,在他论述希腊特别是雅典的教育、劝导、政治和哲学的已发表的演讲集《博斯赫斯》(Busiris)[③]里有写给波吕克拉底的一封信,告诫他在写那些驳斥苏格拉底的文章时走得太远了,缺乏对基本的修辞原理的了解,在反驳时太过夸大其辞,阿尔喀比亚德根本没有受过苏格拉底的教导,所有人都会承认阿尔喀比亚德远远超过他同时代的人,伊索克拉底还说他对苏格拉底的控告会激怒最慈悲的人。[④]

历史筛选了以上这么多颂扬和辩护的作品,那些咒骂声几乎被淹

---

① Charles H. Kahn,《柏拉图和苏格拉底对话》,页 19 - 21。

② 刘小枫、陈少明主编,《苏格拉底问题》,前揭,页 103。

③ Niall Livingstone,《伊索克拉底〈博斯赫斯〉注疏》(*A Commentary on Isocrates' Busiris*, Leiden,2001),页 xiii。

④ Isocrates,《伊索克拉底希英对照三卷集》(Isocrates with an English Translation in three volumes,by George Norlin,Cambridge,Harvard University Press1980.)

参 http://www.perseus.tufts.edu/。

没了，这里稍举一例以便参照，公元前三世纪的哲人彼翁(Bion)曾咒骂过苏格拉底和阿尔喀比亚德：

> 如果苏格拉底渴慕阿尔喀比亚德却压制这种欲望的话，他就是傻瓜；如果他没有这样的话，那他的行为就决非卓越……他批评阿尔喀比亚德，说他年少时总是把丈夫们从他们的妻子的身边拉走，长大后则把妻子们从她们的丈夫身边拉走。[①]

以上我们简要地引述了苏格拉底的各个弟子和同时代人分别是如何回应当时反对苏格拉底的呼声的，虽然对于大众来说的确像珂娄斯特说的：

> 苏格拉底首先不是哲学家，而是著名的"公众人物"，政治家，或政治鼓动家，他身为贵族—寡头派成员，企图说服民众相信，民主统治是错误的，甚至有邪恶之嫌。[②]

但从这些不同人物的描述来看，关于苏格拉底和阿尔喀比亚德的政治关联并不是些单纯的个别事实，不同的辩护和责难其实是些针对苏格拉底式的哲学对话对于青年教育、城邦政治等重要问题的争论，也就是说苏格拉底在当时是怎样的政治处境不是一个历史事实问题，需要进一步讨论的是政治哲学的基本问题，他的处境显现出来的问题从来没有过时。

在《阿尔喀比亚德前篇》中涉及两人政治关联的不多，开头苏格拉底首先用从政的愿望说起[105c－106a]，苏格拉底强调自己对于阿尔喀比亚德从政非常重要，没有他的引导阿尔喀比亚德就不可能成为卓越的政治领袖，但最后结束对话时却说要开启对正义的讨论，并且有

---

① 第欧根尼·拉尔修，《名哲言行录》，马永翔等译，长春：吉林人民出版社，2003，页256，原书卷Ⅳ49。

② 刘小枫、陈少明主编，《苏格拉底问题》，前揭，页125。

一个意味深长的结尾[135e]：

阿尔喀比亚德：可就是那样的，我首先就来关心正义。

苏格拉底：我愿意你继续下去；尽管也担心，倒不是不信任你的本性，而是担心城邦的实力，会比你我的更强大。

我们这里不必牵强着把本篇这些内容放到他们两人的政治纠葛中，这些话当然不能坐实，它只表明本篇作者认为，人们要想从政必须钻研"正义"之类的词汇（我们不叫它"概念"）所蕴涵和涉及的内容和问题，从这点上看的确符合柏拉图的主张。所有后世所谓柏拉图哲学的讨论开初只是从政的导引，本篇中间部分探讨了很多"哲学"问题，但落脚处却是一种参与政治的准备。我们不应该把这些引人哲学讨论和结束哲学讨论的部分单纯地当作进人哲学讨论内容的无关紧要的门槛，而应该充分注意其中的深意。对于第二种关系同样如此。

（二）两人的爱恋关系

苏格拉底和阿尔喀比亚德的"爱"虽然在现代被看作"同性恋"而降低了对其讨论的重要性或偏移了对其严肃对待的重心，但我们不该被这些偏见左右，而最好是平心静气地看那些"事实"生成"意义"的机制，平心静气地了解他们（往往也是我们）的真实处境。

进人本篇对两人的爱恋关系讨论之前，我们先总体来看古希腊哲学文献中的同性爱和柏拉图式的爱，并简单综述时人和后人对此问题的讨论。由于古希腊哲学与同性爱的复杂关系不是本篇重点所在，因而这里只讨论苏格拉底和阿尔喀比亚德爱恋关系相关的和背景性的文献和论点。

古希腊哲学文献中记述同性爱的篇目如下：

色诺芬：《回忆苏格拉底》卷一章二节 29 – 31、卷一章三节 8 – 14、卷二章六 28 – 33 节，《会饮》章一节 1 – 2 节 9、章四节 10 – 28 节 52 – 54、章八节 1 – 章九节 7；

柏拉图:《阿尔喀比亚德》103a - 104e,《卡尔米德》153a - 155d,《吕西斯》203a - 207c、221d - 223a,《高尔吉亚》481d、494c - 495a,《普罗塔戈拉》309a - c,《会饮》178a - 185c、189c - 193d、199e - 212c、216a - 219e,《斐德若》227a - 257b,《礼法》636b - d、835e - 842a;

亚里士多德:《前分析篇》68a39 - b7,《尼各马可伦理学》卷七章五节 3 - 5、卷八章四节 1 - 2;

希波克拉底(Hippocrates):《论养生》(*On Regimen*)章一节 28 - 29;亚里士多德(托名):《问题集》章四节 26;

第欧根尼·拉尔修:《彼翁(波利斯提尼人)》(Bion the Borysthenes)卷四节 49、《昔勒尼的塞奥多洛》(Theodorus of Cyrene)卷二节 99 - 100、《基提翁的芝诺》(Zeno of Citium)卷七节 17、18、129 - 130 等。①

其中谈到两人最多最全面又生动的当数《会饮》和本篇。对《会饮》的研究历来很多,可谓汗牛充栋,这里不做深入论述,只大体上指明几个解读路径:一,哲学界把它看作哲学上相论的文献之一,爱是一步步向上追求直到美的相;②二,或者从反讽的意义上考察,认为《会饮》主要是作为苏格拉底反讽方法的体现,从基尔克果(Kiekegaards)到沃拉斯托斯(G. Vlastos)都是如此。③ 三,是以施特劳斯(Leo Strauss)为首的政治哲学和诠释学学派对《会饮》的解释,他们认为:

> 爱欲或灵魂的本质,意味着一种居间性,它既不能还原为范畴也不能还原为摹本。④

---

① 主要依据 Thomas K. Hubbard 编辑的《希腊罗马的同性爱》(*Homosexuality in Greek and Rome: a sourcebook of basic documents*, Edited by Thomas K. Hubbard, University of California Press, 2003), 页 163 - 267。笔者有少许增删。

② 参考汪子嵩等著,《希腊哲学史》卷二,北京:人民出版社,1993,页 740 - 769。

③ 参考克尔凯郭尔,《反讽的概念》,汤晨溪译,北京:中国社会科学出版社,2005,页 31 - 41 和 Gregory Vlastos,《苏格拉底,反讽家和道德哲学家》(*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, CornellUniversity Press, 1991),页 33。

④ Leo Strauss,《论柏拉图的〈会饮〉》(*On Plato's Symposium*, Edited and with a Foreward by Eeth Benardete, The University of Chicago Press. ,2001)页 IX。

但有趣的是，在这些大不相同的解读中对于苏格拉底和阿尔喀比亚德的爱恋却都给出了很“实在”的看法，汪子嵩先生等人认为他俩的确有同性爱，但从历史和社会的角度看，当时女性未出嫁时深锁闺中，出嫁后又只从事家务不问社会事务，所以爱情和友谊只在男性中产生，而军事活动又只有男性参加，期间需要勇敢者对软弱者的激励和帮助，加上军中缺少性满足，所以爱情有一种凝聚的力量。[①] 而沃拉斯托斯认为苏格拉底的本体论中没有先验的相，他说喜欢某个俊美的男孩就只是喜欢一个俊美的男孩而已。[②] 布鲁姆（Allen Bloom）在《爱的阶梯》中对西方历史上爱欲有详细而诚恳的讨论，他虽然没有像前面两种看法那样找寻其他解释，但他认为柏拉图很清楚同性爱在一定社会生活中很需要，而且选择同性间的爱欲与自由交谈是一种令人震惊的自由，它“因充满爱欲的思考和想象而富于力量”[③]。这种接近文学性描述出来的“自由”和“力量”恐怕也不比其他解释优越多少，但上面这些意见或多或少都注意到了一种“男人对男孩的优越性”，苏格拉底是否像布鲁姆认为的是有意把这种偏向于性爱的“优越性”恢复到恰当的位置，[④]我们不得而知，但这里一定有一种具有引导教育意义的男性爱恋，如果仅仅把两人的关系定位在今天我们“所不齿”（其实在古希腊男性性爱也为人所不齿）的男性同性恋，并加以一种精神病学的定位，那么那种原初的具有某种教育引导意味的“爱”就消失了，只剩了病态和神经官能问题，这种现代的时髦看法恐怕并不是最好的了解两人关系的起点，只是左道旁门而已。

真正让苏格拉底和阿尔喀比亚德的爱变成一种广泛讨论的问题的其实是来自基督教传统，来自文艺复兴时期最著名的柏拉图主义者、柏拉图全集的第一个完整拉丁译本的独立完成者——斐齐诺（Marsilio Ficino），他影响力最大的著作是对《会饮》的评注《论爱》，以

---

① 汪子嵩等著，《希腊哲学史》卷二，前揭，页745。

② Gregory Vlastos，《苏格拉底，反讽家和道德哲学家》，前揭，页38。

③ 柏拉图等，《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫等译，北京：华夏出版社，2003，页131。

④ 同上，页226。

对话形式写成,本书的意大利语、法语、德语译本让"柏拉图式的爱"这个概念广为流传,文艺复兴之后成为一个流行的罗曼蒂克的观念,在现代日常用语里常有贬义。其实这个"amor platonicus"(拉丁文:柏拉图式的爱)的词组首次出现在他的一封信中,他对爱的理解主要建基于新柏拉图主义者普罗提诺(Plotinus),并结合了奥古斯丁的"意志"、圣保罗的"慈爱"(Charity)和在亚里士多德、斯多葛学派和西塞罗在《雷利乌斯》(*Laelius*)中的关于友谊的论述。

他认为,一段爱的真实经验唤醒一个灵魂与上帝相连的自然欲求,爱可能是从感官因素开始,但那只是对真正的爱的准备,即对上帝之爱的准备。点燃人类之间共同欲念的美和善应该理解为神的美和善的反映。我们对他人的爱其实真正地属于上帝。在哲学生涯中爱人之间对真理的积极探求是爱的真正基础,也形成了爱人间的真正联系,真正神圣的爱是独立于爱人之间的性关系的,是能够在同性或异性之间存在的。①

斐齐诺开拓出的诠释空间之大,一眼就可以看出,但文艺复兴之后时髦的浪漫或过于谨慎而迁就大众胃口的解释俗化和遮掩了以往那些独特而优异的解释,直到 20 世纪 50 年代《通用简明牛津词典》仍然对"柏拉图式的爱"下这样的定义:异性之间某一方纯精神的爱。当时学者们也大多肯定这是一种精神之恋,对于性别的问题也含糊不清,这时沃拉斯托斯站出来撰写了专门论述柏拉图作品中爱的论文《柏拉图那里作为爱的对象的个体》,后来收入他的文集《柏拉图研究》时还加了两个附录,其中第二个附录集中针对当时的论调进行反驳,首先他针对把"柏拉图式的爱"解释成纯粹精神之恋的看法给予批驳,他认为"柏拉图式的爱"原初和开端的意义总是一种肉欲、情绪和理智的奇特混合,这种交谊是通过爱欲的吸引而粘合在一起的,不比通过理智的施与和接受而来的友谊差,其中身体对身体的钟爱是其普通特征;而针对性别沃拉

---

① 《劳特利奇哲学百科全书》(*Routledge Encyclopedia of Pilosophy*, General Editor Craig, Routledge, 1998), "Ficino, Marsilio"词条。相关资料见词条文献注释部分。

斯托斯又指明没有任何资料表明这种爱是仅限于异性间的。[①]

几年后，温和的著名希腊哲学史家格思里（W. K. C. Guthrie）在其《希腊哲学史》卷三（后以两本单行本《苏格拉底》和《智者》出版）中专门用一小节讨论了苏格拉底对性和爱的态度，他认为要处理这个问题不光要看苏格拉底与当时青年的实际关系，而且还要顾及柏拉图哲学中爱欲的核心位置，说格思里温和是因为他总是兼顾多端，包括命名上他用的是"苏格拉底—柏拉图式的爱"，一方面叙述当时社会各城邦习俗，另一方面看柏拉图不同著作中对爱的解说，而且他没有像以往的古典学家那样轻视《阿尔喀比亚德前篇》，而是采用其中观点备为一说。[②] 自此，只要谈论柏拉图、苏格拉底就必须面对所谓"柏拉图式的爱"的问题。

20 世纪 90 年代《剑桥柏拉图指南》中费拉里（G. R. F. Ferrari）撰写的《柏拉图式的爱》是至今研究这一论题的必读论文，其中不光对提到同性爱的主要篇目进行了深入研究，而且综合了学界大部分这一论题的成果，并把弗洛伊德（Sigmund Freud）、福柯（Michel Foucault）等人的全新解读部分地纳入了讨论。[③]

我们急于停住这种看似规整的对这一问题的诠释小史和研究情况的介绍是因为它们用来说明我们以下要说的已经足够了。因为如果我们返回来，从苏格拉底和阿尔喀比亚德同时代来看，我们会发现对两人同性爱关系的最初极富创见的诠释者其实就是柏拉图本人，还有前面提到的埃斯基涅。我们对待两人关系没有必要像以往诠释学家那样以为要比他们本人更了解他们的爱的关系，"他们"的那种关系对我们的意义在于"我们"可能有的理解和解释。柏拉图以降都给出

---

① Gregory Vlastos，《柏拉图研究》（*Platonic Studies*，Princeton University Press，1973）页 38 – 42。

② W. K. C. Guthrie，《苏格拉底》（*Socrates*，Cambridge University Press，1971），页 70 – 78。

③ Richard Kraut 编辑，《剑桥柏拉图指南》（Richard Kraut，*The Cambridge Companion to Plato*，Cambridge University Press，1992）；Ferrari 还有专门评论文字《柏拉图：阿尔喀比亚德》（Plato：Alcibiades），见 *The Classical Review*，Oxford University Press Volume 53，Number 2，September 2003，页 296 – 298（3）。

了一定的当时的“我们”的解释和理解，不能因为时代局限而放弃对以往那些解释的重视，恰恰就是那些以往的纷然杂呈的解释成就了这个论题的永恒意义。现在我们就来看埃斯基涅在他的《阿尔喀比亚德》和柏拉图在本篇中对这种爱的解释。

埃斯基涅在其保留下来的《阿尔喀比亚德》残篇中的“爱”是作为一种神圣的礼物出场的，一种非理性的力量，与泰米斯特克勒斯的世间智慧和教授的训练或技艺和手工的知识相对照。①

而柏拉图除了在《会饮》中说爱要上升到对纯粹的美的爱以外，在《阿尔喀比亚德前篇》提出了一个新的清晰的解释[131b－c]：

> 苏：那么如前所说大家都专心照料身体，照料属于自己的东西但毫不专心照料自己喽？
>
> 阿：很有可能。
>
> 苏：那些专心于金钱的人，都没有照料自己，也没有照料属于自己的，而是在照料比属于自己的还要远的东西。
>
> 阿：我想是的。
>
> 苏：忙赚钱的生意人就忽略了自己的事。
>
> 阿：正是。
>
> 苏：如果有人变成了阿尔喀比亚德这个躯体的情人，他爱的便不是阿尔喀比亚德而是属于阿尔喀比亚德的某些东西。
>
> 阿：你说的对。
>
> 苏：而你的情人想必是爱你的灵魂喽？
>
> 阿：据你所说显然必定是这样的。

可见，通过区分“本身”和属于“本身”的，爱就被区分成了对财物的爱、对身体的爱和对灵魂的爱。

---

① Charles H. Kahn，《柏拉图和苏格拉底对话》，页22。

五、《阿尔喀比亚德前篇》主题引述及后世研读的四条路径

A. E. 泰勒已按照对话进行的顺序概述过,[①]本文不采用这种方式,而是试图提炼对话讨论主题并按一定顺序引用原文介绍其主要内容及主题间的内在联系。

首先,首尾相映的就是我们刚才介绍过的苏格拉底和阿尔喀比亚德的爱恋关系问题。开头苏格拉底的一大段话主要是表明自己希望和阿尔喀比亚德对话,并表明自己接下来主要说明的是为什么作为情人一直一言不发却也一直没有离开阿尔喀比亚德,这也是阿尔喀比亚德自己困惑的问题[104d]。而经过一番对话,临近结尾他们终于都实现了愿望,达成了共识,暗示他们相爱恋的是彼此的灵魂,苏格拉底之所以没有离开是因为当阿尔喀比亚德身体不再青春美貌如花绽放时,他的"自身"——真正的自己而非属于自己的如身体、财物等——也就是灵魂才刚刚绽开 [131c - 132a]。

但达到这样的共识并不是最终的结论,而仅仅是开始,也就是苏格拉底倡导的追寻灵魂的美德、智慧和知识的路才刚刚起步[133b - c、135d]。这是本篇对话被看作柏拉图哲学导论的重要原因。前面的论证大多围绕爱恋的是什么来展开,而达成共识后就转移到真正最重要的主题上了——寻求灵魂的美德、智慧和知识。这部分对话中主要论述灵魂如何认识和关心自己,举了眼睛观看自己为例,恰恰是眼睛里具有观看能力的那部分(瞳孔)才可以有能力认识自己[133b]。灵魂想要认识自己就必须追寻其真正有能力成就自己为灵魂的那部分,也就是其中最神圣的那部分——知识和智慧。以上两个主题出现在本对话的开始处和收尾处,都是明显而重要的。

其次,在进行论述灵魂之恋的对话中提到了诸多重要的论题,大多也是柏拉图笔下苏格拉底主要讨论的问题,如:1,选择过怎样的生活[105a];2,从政必需的素质[107d];3,何为正义[109b - 117a];4,

---

① A. E. 泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,前揭,页 741 - 745。

知识可否教授[109d - 112e];5,何为有利[113d];6,善恶与幸福[115a];7,自知无知[118a - b];8,关心自己 [123d];9,认识自己[124a - b];10,属于自己的和自己本身的区别[128a]等等。

这些论述中 1 和 2 联系紧密,是一并提出的,苏格拉底设问阿尔喀比亚德如果过不上拥有更多财富和权势的生活,他是愿意去死还是勉强活着,苏氏假设阿氏会回答宁愿去死[105a],阿尔喀比亚德并没有直接肯定苏氏的假设,而是进一步追问假如他的确想要很多,苏格拉底如何帮他获得它们[106a]。这就从过怎样的生活问题过渡到那种生活必需的东西的讨论上来。而一开始这个过什么样的生活的问题,使一些柏拉图著作的早期编辑者认为这篇是论述人的生活的,因此加上了副标题:论人的生活。

第 2 个论题主要讨论阿尔喀比亚德要出人头地、获得更多就必须从政,得到雅典人民的拥护[106c - d]。接下来的问题就是他可以给雅典人哪方面的建议和劝告才可以得到人民的信赖,阿尔喀比亚德说是在战争与和平方面[107d]。

此时第 3 个论题也就突显出来,因为正义与否是区别战争双方对错和好坏的主要依据[109a - b]。第 3 和第 4 个论题也紧密相关,因为这涉及到我们要从哪里获得关于正义和不正义的知识和判定标准,结论是我们不可能从老师那里学来,而必须自己发现自己曾经已经知道的[109d - e、110b - d]。但苏格拉底接着发问,和阿尔喀比亚德一起讨论了战争的"正义与否"和"有利与否"之间的纠缠以及"正义与否"、"有利与否"和"善恶、幸福"之间的纠缠而陷入困境[113e - 114b、116c - e]。这就是 5 和 6 两个论题的内容,最后经过一番讨论,阿尔喀比亚德发现自己陷入困境:自以为知道的其实一无所知。他终于发现了自己的无知,也就是第 7 个论题说的内容[117e - 118a]。

也就是说对话到这里,苏格拉底使阿尔喀比亚德明白了:那些要过一种拥有权势和钱财的生活所首先必须具备的因素一定要自己在自身中去发现,其次通过对话,苏格拉底帮助他发现的初步结果是自己能够摆脱常人自以为是的知识而终于可以自己知道自己的无知了。

那么接下来的任务当然就是进一步讨论如何在已知自己无知的

情况下继续求知，苏格拉底这里有一大段独白，说我们必须首先学会关心自己和认识自己，也就是第8、9两个论题的内容，所谓关心自己就是要发挥希腊人和雅典人的特长：用心做事、具有智慧[123c－e]。

不要首先关心自己的财产、出生等那些没法与斯巴达和波斯相比的方面，同时要想关心照料自己的智慧，也就必须认识自己，认识自己能够拥有的智慧和技艺[124a－b]。关心自己是能够深思熟虑和自制[125e、133c]，也就是"各行其事"[127e－128a]。但很快阿尔喀比亚德又陷入关于"关心自己"时带来的纠缠和不知所云中，接下来苏格拉底点明了到底是否在关心自己还取决于一个问题，即"自己"是什么？也就是第10个论题，属于自己的财物身体和灵魂之为真正自己以及认识自己的讨论[129a]。

最后得出结论，认识自己就是认识自己的灵魂[131a]。

可见"关心自己"和"认识自己"在开始时的确模糊地指同样的东西，都是指发现和照料自己以及属于自己的东西，但随着讨论深入，两者的区别就明白了，关心自己更宽泛，主要是指自己要有意识地、深思熟虑地做事，并且做事要有意识地自制、适度；而认识自己更偏重于指认识何为自己，认识成就了自己之为自己的东西，也就是认识灵魂。

以上我们看到了两种研读《阿尔喀比亚德前篇》的路径，一是从历史的或文字考据的，一是政治哲学或政治学的，其实历来还有两种研究和利用此篇的路径，即从哲学的和宗教或神学的。这就是研读本篇的四条路径，它们很多时候是混杂在一起的。其中政治哲学或政治学上的我们在上文已有涉及，历史的或文字考据的在真伪问题讨论时已提到，这里只试着举例说明对本篇一般的哲学的研究方式和宗教、神学的研究方式。

对哲学的研究方式，我们举"认识和关心自己"的问题研究为例。首先"认识自己"是苏格拉底—柏拉图对话中的主要内容之一，是决定性地影响了西方哲学理路的问题之一，也是苏格拉底留给西方乃至世界的主要箴言，《阿尔喀比亚德前篇》后半部分主要在围绕这个问题，它不会因为给出"灵魂是真正的自己"这样的答案而失去其作为问题的价值，因为其中的确如福柯所说区分了关心和认识自己，而后世对认识自己这一理路的强调直接可以与笛卡尔的"我思故我在"勾连起

来,成为认识论转向的远祖。

除本篇外,这个问题在柏拉图的其他对话中曾多处提到,如《卡尔米德》、《申辩》等所谓早期对话中,因此被认定为柏拉图展现苏格拉底思想的著作,《申辩》讲了"认识自己"是苏格拉底为神证明人的无知,《卡尔米德》讨论认识自己与"明智"、"自制"及"自知无知"的具体关联,而本篇直接指明了认识自己就是认识灵魂,就是认识灵魂中的美德和知识。

柏拉图身体力行这句话,深入探讨灵魂,此时的灵魂还是一种有生气的精神力量,而到亚里士多德则更多地有了生物和生命主宰的意义,希腊化时期认识自己更多地传承了色诺芬等人以为的"自制",与本篇中的"关心(照料)自己"相近,特别与自由意志有关,自由意志是一种独立的灵魂的判断,它与身体区分,不受身体约束,又因其自身要理性指导所以不受灵魂中其他因素影响。爱比克泰德认为苏氏强调照料自己就是让自己有一个美好的自由意志,有一个良好的理性的个人独立判断来做各种事情,不受其他肉体的城邦管理者的影响。对意志的强调也成为了那个时代共同的解释。

文艺复兴时期,从莎士比亚晚期的著作看,"认识自己"的问题仍然有很大困惑,[①]莎翁一生著作中很多作品都在处理"认识自己"的问题,他的悲剧大多是伟人们试图认识自己但都以失败告终的悲剧,这是受当时英国颇具思考力的人们把爱拉斯谟(Erasmus)(《愚人颂》的作者)提出的一种心理能力——他认为智慧开始于认识自己——和亚里士多德提出的认识"人们"是认识"自己"的最好途径结合起来的影响。[②]

现代之后,这句箴言被"我思故我在"取代,"认识论"一统天下的局面开始形成。从对自己的认识中细致地区分出自识与反思之类,便可以写成一部现代哲学史。[③]

---

① 转引自 Lewis Walker 编辑,《莎士比亚和古典传统》,前揭,页146。

② 同上,页113。

③ 参倪梁康,《自识与反思》,北京:商务印书馆,2002。

其次,“关心自己”与“认识自己”不尽相同,“关心自己”更多地是对自己的各种技能特别是自身具有的能力的操练和切近的有关个人的事务的操持,与传统的“勿过度”相连,这样关心自己便更多地成了“自制”。当然这里也暗含有一种自我意识,不同于“认识自己”,如在本篇中提到的对个人名誉、权势的极度在乎等,这种古老的承自荷马的自我意识方式要求人们首先要成就自己的功名,贵族青年更是如此,阿尔喀比亚德同样有强烈的这种愿望,后人所谓“从政”只不过是当时成就自我意识的主要方式,在柏拉图其他对话中也可以看到关心自己的要求和人们关注自身的热望,但柏拉图笔下的苏格拉底更多地教导人们放弃那种对声名、财富等实现自身意识的方式的执着,改而从事自我事务的操持和技能的发觉培养,因为深思熟虑是希腊人尤其是雅典人的特长,在这一思虑过程中我们不得不一步步走向“认识自己”,但当真正进入认识自己的探讨时又会遗忘来时的路,一种在“自制”、“明智”意义上的“关心自我”和成就自我隐没了。

色诺芬没有意识到“认识自己”和“关心自己”的区别,因为他只是在“关心自我”意义上用这一教诲,他笔下的苏格拉底就是教导人们“自制”。为更好地了解“关心自己”的“自制”一维,我们下面可以看到色诺芬在《回忆苏格拉底》中有很多例证。从《回忆录》的描述来看,色诺芬眼中的苏格拉底是个注重人事的人,他追求智慧,知道事物是什么,只是为了更好地去实践,人最终是要通过认识自己,不断学习如何把事情做好,而身、家、友、邦便是人要努力做好的事,其中又以治理城邦为最高尚最伟大的事。

这些和本篇有个别契合之处,但这里我们不是强调色诺芬才更好地理解了苏格拉底,实际上柏拉图不是不知道自制意义上的“关心自己”,正如上文提到的,他在很多对话中涉及的从事政治之前的教育以及自制、明智等,这些都是针对自制意义上的认识自己的,而不是一来就已经深入到认识论讨论中去,我们这里希望大家看到的是在理解苏格拉底—柏拉图时也不要略过和轻视“关心自己”这个“前奏”。

以宗教或神学的方式对本篇的研究主要分两种:一是研究苏格拉底本人的宗教观与当时城邦信奉的宗教习俗之间的关系。二是作为

信仰基督教的神学家的素材,引证基督教教义,将苏格拉底说成虔诚的基督教先知,本篇对这些研究都可以提供有力的支持。

早在1851年已经有人专门编辑注释了《柏拉图神圣对话集》,选取了《申辩》、《阿尔喀比亚德前篇》等九篇对话,分类出版。① 十年前沃拉斯托斯的私淑弟子普赖尔(William J. Prior)编辑出版了研究苏格拉底哲学的四卷专题论文集,②第二卷有几篇专门研究苏格拉底的宗教的论文,其中两篇论文的作者马克弗伦(M. L. McPherran)还专门出版了《苏格拉底的宗教》一书,③马克弗伦主要反对以往忽视或曲解苏格拉底之于城邦宗教的关系,他力图要恢复恰当地对待苏格拉底的宗教的方式,苏格拉底对神的信仰是不容置疑的。哲学家往往偏重于把"精灵"或苏格拉底说的"神"解释为他对理性的自觉,但现在已有不少学者纠正了这一看法,因为苏格拉底一生行事一以贯之,直到死也有十分的虔诚(当然不是对上帝的),我们如果简单地把他的"精灵"看作理性,那为什么不把阿基琉斯愤怒时看到的女神前来阻止也解释为理性呢? 希腊人说突然听到或看到神本是可以理解的事,为什么偏偏苏格拉底说"精灵"和神就是理性呢? 以"理性"这个命名来代替和解说他的神本来就是很晚近的事,我们不能因为在启蒙运动之后更愿意说它是"理性"而忽略和揣测当时"神"所蕴涵的景象。

本文一开始就点明了"精灵"作为一种精神力量就是每每指导苏格拉底的决定性因素[103a-b、105e]:

> 苏:我沉默的原因并不在于人,而是有一种神圣的精神力量在阻止,关于这个力量你自己以后会听说的。然而它现在已经消

---

① 《柏拉图神圣对话集》(*Plato's divine dialogues: together with the Apology of Socrates*, translated from the original Greek, with introductory dissertations and notes from the French of M. Dacier, 6th ed. carefully rev. and corr. from Sydenham and Taylor, Henry Washbourne, 1851.)

② William J. Prior 编辑,《苏格拉底:批评论文选》(*Socrates, Critical Assessments*, Edited by William J. Prior, Routledge, 1996)。

③ M. L. McPherran,《苏格拉底的宗教》(M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, The Pennsylvania State University Press, 1999)。

除了(阻止),所以我来了,我真心希望它以后不再阻止我。

……

苏:我想长久以来正是因为这个神才阻止我和你说话,我一直等着看何时才允许,你拥有向城邦证明你卓越价值的愿望,如果证明了你立刻就拥有了极大的权力,我想通过证明我对你有价值而赢得在你之上的更高能力,在神的帮助下除了我无论是你的保护人、亲戚还是其他人都无法将你想要的权力交付给你。

最后讲到需要神的帮助才可以完成他们的探索[135d]:

阿:如果那是你所愿的,[1]哦,苏格拉底。

苏:你说的不好,哦,阿尔喀比亚德。

阿:我该说什么呢?

苏:该说如神所愿。

有人在研读《圣经》时注意到了一个表达:“如神所愿”,《新约》中有很多相似的例子,[2]表明这是一个当时通用的语词,恰好在《阿尔喀比亚德前篇》中就有这样的语句(见上文所引),同一个句子在不同语境不同人读来当然不同,当一个基督徒读到这句话时把苏格拉底理解成先知也是“有理有据”,可能有一位虔诚的基督徒和希腊经典爱好者看了《阿尔喀比亚德前篇》,一时兴起还添了几笔,于是有了今天133c处这段著名的衍文:

苏:我们能说我们灵魂中[133c]还有比知识和智慧更神圣的东西吗?

阿:没有。

---

① 指如果苏格拉底愿意那样,也就是愿意让他那样的话,暗指要苏格拉底帮忙。所以周伊特直接译为“通过您的帮助”。

② Patrick J Hartin,《雅各书》(James, Liturgical Press,2003),页225。这个语句还可以参见《雅各书》4:15;《哥林多前书》4:19、16:7;《使徒行传》18:21;《希伯来书》6:3等。

苏:它自己的那一部分很像神,无论是谁看到它都会来了解神和聪慧,这样就可以最好地认识自己了。

阿:显然。(以下方括号中为衍文)

[苏:我们再来想,如果镜子是干净的,那么于眼而言镜子就是清楚而明亮的,同样神之于我们的灵魂也是纯净而光亮的喽?

阿:好像是,哦,苏格拉底。

苏:那么看到神我们就说我们这样可以看到美丽的镜子,可以看到人们灵魂的美德,我们也便最好地认识了我们自己。

阿:是的。]

于是究竟如何看待这段话,是否是后世人加入的衍文,就不只是一个文字考据了,更多的宗教意味被赋予了这篇不长但内容丰富的对话。而我们对《阿尔喀比亚德前篇》的介述也就到此结束,因为本文的任务只是打开一扇门,进与否,取径如何,悉听尊便。

(作者单位:四川大学哲学系研究生)

爱牟利、爱智慧与僭政[①]

——柏拉图《希庇帕库斯》疏解

蒂普敦(Jason A. Tipton) 著
乔戈 译 李致远 校

【编者按】柏拉图的《希庇帕库斯》曾被后人判为伪作，因此在一些《柏拉图全集》中见不到这篇作品。后来，这篇作品回到了《柏拉图全集》，本文没有再来讨论这篇作品的真伪，而是当作柏拉图的作品来解读。

引 言

僭政现象，政治哲学应该始终把它放在自己的范围内加以审查：政治哲学应该尽力理解僭政得以产生的条件，以便在遭遇僭政之时把它认出来。[②] 倘若政治哲学关注的是检审并保存哲学赖以兴盛的条件，那么，政治哲学就必须将其注意力转向僭政。苏格拉底式的哲人们就表现出了对僭政的关注，他们不但研究僭政的本质，而且还经常

---

① [译按]经授权译自 *Interpretation*, Winter 1999, Vol. 26, No. 2。

② 参 Leo Strauss,《论僭政：附施特劳斯—科耶夫通信》(On Tyranny; Including the Strauss - Kojeve Correspondence, Victor Gourevitch and Michael S. Roth, eds. New York, 1991)，中译见华夏出版社，2000 年版。

不顾自己的安危,冒险跟僭主及潜在的僭主(阿尔喀比亚德[Alcibiades]、狄俄尼索斯[Dionysius]、克里蒂亚[Critias]、亚历山大[Alexander])交锋。

柏拉图的《希庇帕库斯》(*Hipparchus*)①或名《爱牟利者》(*The Lover of Gain*),这篇对话一开始就令人惊讶:它藉以命名的,不仅是某个不在场的人,还是一个死了很久的雅典僭主。在《希庇帕库斯》中,苏格拉底同一个始终匿名的同伴讨论了"爱牟利"(the love of gain / φιλοκερδής)。② 一般而言,柏拉图诸篇对话的名字要么来自它们的主题(《王制》、《法义》),要么来自在场的某个人(《查米德》、《阿尔喀比亚

① 【译按】希庇帕库斯,雅典僭主庇西斯劳图斯的小儿子,其兄长是希庇阿斯。根据雅典民众的传说,希庇帕库斯在父亲去世后(前527年)即位,直到被杀(前514年),其兄长希庇阿斯才得以执掌政权。而修昔底德认为(《历史》卷六,55),庇西斯劳图斯把王位直接传给了长子希庇阿斯,而希庇帕库斯到死都未当政。这篇对话中,苏格拉底明显立足于前一种说法。

② 除此篇之外,《米诺斯》(或《论法》,The Minos;or,On The Law)是柏拉图唯一一篇以一个过去的传说人物来命名的对话,此人已在文中提到。注意到这点很有趣:在某种意义上,米诺斯和希庇帕库斯都是雅典的敌人;参 Leo strauss,《论米诺斯》(On the Minos),载《政治哲学的根基:十篇被遗忘的苏格拉底对话》(The Roots of Political Philosophy:Ten Forgotten Socratic dialogues,Thomas Pangle,ed. Ithaca,1987)。Strauss 对《米诺斯》与《希庇帕库斯》之间的联系作了十分扼要的评述(页78-79),此评述不仅有力而且富于启发。

"φιλοκερδής"一词仅用于《希庇帕库斯》和《王制》卷十,其中,僭主和哲人相对;而"φιλοκέρδεια"只是在《法义》讨论"无耻"和"大胆"的语境里才出现过一次(649d 5)。

《希庇帕库斯》是柏拉图的小对话之一,其独特性已经让许多学者怀疑其真实性。围绕许多柏拉图对话的真实性有许多争论,对此,Pangle 有细致的讨论,见氏编《政治哲学的根基:十篇被遗忘的苏格拉底对话》导言。亦见 W. K. C. Guthrie,《希腊哲学史》(History of Greek Philosophy,Cambridge,1962,Vol. 4),页41;A. E. Taylor,《柏拉图:生平及其著作》(Plato:The Man and His Work,New York,1927),页534(见谢随知等人的中译本,济南,1996)。我的目的不是要介入有关《希庇帕库斯》地位的争论,而是以这篇对话为思想的媒介。《希庇帕库斯》到底是不是柏拉图写的,这个历史学问题在此并不要紧;毕竟,它是"柏拉图式的",足以当得起严肃的哲学思考。【译按】"love of gain"在希腊语是一个词"φιλοκερδής",词根"φιλο-"(爱-)和哲学(爱智慧)"φιλόσοφος"相同,并没有任何贬义,并且是指宽泛意义上的"爱",对话中尤其涉及到教育的"友爱",很大程度上,这篇对话的很多讲辞都和此词根有关。而爱欲的"爱"(ἔρως)则是另外一个词。另外,"love of gain"和"gain"在文中反复出现,根据不同语境含义有所不同,很难统一译名,这里分别译为"爱牟利"和"牟利"、"利益"、"获利"等。

德前篇》、《克里蒂亚》）；鉴于此事实，有关匿名的同伴，只有把注意力放在这篇对话藉之得名的那个人身上。

对爱牟利的论证分为两个阶段展开，这两阶段之间插入了一段关于雅典僭主希庇帕库斯（庇西斯劳图斯[Pisistratus]之子）的题外话。对一些读者而言，把希庇帕库斯引入谈话让人觉得十分意外和沮丧。兰博（Lamb）发现，谈话内容与题外话之间在联系上存在最大紧张：

> 苏格拉底证明了：利益（gain）不是由无价值（worthless）的事物构成的，并且利益也不同于好处（good）。之后，苏格拉底讲述了希庇帕库斯在雅典明智而仁慈的统治，也讲述了那场置他于死地的阴谋的起因。这番题外话虽然为整篇对话赋予了题目，但与那番谈话的联系却只有一条细微的线索——即希庇帕库斯为了教诲人们而在路边刻下的箴言之一——“不要欺骗朋友”：这条箴言跟任何争论的主题都无关，而仅仅跟苏格拉底和他的朋友之间的一个暂时性差别有关。[①]

我们当然不该那么快就将这个冷静的观察弃之不顾，但是，对话的任务是理解“爱牟利”，关于雅典僭主的讨论怎么会有助于这一任务？为了理解这一问题，我们应该力图把这篇对话作为一个整体加以解释，并把题外话融入这种解释中，我相信，这不仅富有成效而且是必要的。苏格拉底认为，一部构思巧妙的艺术作品是一个有机的整体（参《斐德诺》264b、275d），如果这篇对话仅仅像兰博在导言（为这篇对话所作）中承认的那样，不具有更多的统一性，那么，这篇对话就肯定达不到苏格拉底的上述标准。[②] 于是，问题就来了，僭主希庇帕库斯

---

① W. R. M. Lamb，《柏拉图》（Plato，Vol. 12，The Loeb Classical Library，Cambridge，1927）。

② 在讨论柏拉图文体/风格的诸要素时，Robert Brumbaugh 说，“[使用题外话]是一个风格问题，它具有一种自相矛盾的气氛，这时，故意的离题其实才是核心的思考”。见氏著《题外话与对话：“书简七”与柏拉图的文学形式》（Digression and Dialogue：The Seventh Letter and Plato's Literary Form），载《柏拉图的著作，柏拉图式的解读》（*Platonic Writings，Platonic Readings*，Charles Griswold，Jr.，ed. New York，1988），页 84。

想要牟得(gain)什么呢?

在柏拉图生活的时代,雅典人大概已经熟悉任何版本的希庇帕库斯故事。人们普遍认为,哈莫迪乌斯(Harmodius)与阿里斯托吉通(Aristogeiton)暗杀希庇帕库斯是雅典民主战胜僭政的开创时刻(参亚里士多德,《政治学》1311a 37;柏拉图,《会饮》182c)。[①] 修昔底德在自己史著的一开头就引出了这个故事,不过,修昔底德是把它当作一个例子,以便说明流传下来的传说没有得到任何批判性的反思(《战争史》1.20)。后来,为了证明"雅典人在记叙他们自己的僭主和他们自己历史事实的时候,并不比世界上的其他人准确"(《战争史》6.54),修昔底德又回到这个故事上,详细叙述了导致希庇帕库斯被暗杀的种种事件。[②] 修昔底德采用了一个柏拉图式的比喻,评论道,很少有人愿意或者能够质疑他们生活其中的洞穴中的种种意见。

在《政治学》中,亚里士多德讨论到革命的原因和特殊政体的保存方式,就在这个语境中,他讨论了希庇帕库斯以及围绕希庇帕库斯被暗杀的若干事件(1311a 35)。在《雅典政制》(*Athenian constitution*)里,亚里士多德把希庇帕库斯说成"喜欢儿童游戏[παιδιώδες],一个好色之徒[ἐρωτικος]和爱慕诗人的人[φιλόμουσος]"(《雅典政制》XVIII)。这种描述竟与柏拉图《希庇帕库斯》中出现的形象十分相似,不过,假若亚里士多德当时事实上参考了这篇对话,那也就没有

---

① 【译按】哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通是一对男"同志",两人合谋暗杀了希庇帕库斯却没有能够推翻僭政,但是后来的雅典民众却把他们看作成功的民主英雄,还在集市上立了他们的塑像,并在背后刻有西蒙尼德斯的警句。

② 据修昔底德的叙述,当时阿尔喀比亚德受到指控,说他在亵渎赫尔墨斯石柱并在秘密祭祀中扮演了某种角色,阿尔喀比亚德因此被从西西里岛远征中召回,以应付自己所受的指控;就在这个叙述中,修昔底德讲述了希庇帕库斯的暗杀者(哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通)的故事(6.54)。而在《希庇帕库斯》中,我们将看到,苏格拉底有意偏离了修昔底德对希庇帕库斯之死的叙述。苏格拉底的重述中加入了匿名青年,这可能是最显著的背离。修昔底德丝毫没有谈到哈莫迪乌斯的教育;毋宁说,希庇帕库斯数次引诱哈莫迪乌斯,因此激怒了哈莫迪乌斯的爱人阿里斯托吉通。修昔底德声称,希庇帕库斯被杀是一桩情事的后果,但最终还是哈莫迪乌斯妹妹的蒙羞——据苏格拉底看来这是大多数人的解释——导致了谋杀行动。

什么好惊讶的了。[①] 关于希庇帕库斯的死，修昔底德、柏拉图和亚里士多德都提出了不同的说法：柏拉图好像要与修昔底德展开一场对话，此外，亚里士多德似乎在关于僭主的心性和颠覆僭政的激情上，同前两位进行某种对话。

在讨论到阿尔喀比亚德的语境中，修昔底德引出了希庇帕库斯传说，从而为这个传说的意义提供了一条重要线索。雅典人认为，阿尔喀比亚德比任何人都更像一个潜在的僭主。人们也许会纳闷：苏格拉底与阿尔喀比亚德交往——正如柏拉图在许多对话里描绘的那样——是不是表示苏格拉底试图稳住并且驯服他呢。同样，人们可能会猜想：柏拉图出行西西里——我们从那篇署在柏拉图名下的《书简七》中了解到——是为了试图把青年狄俄尼索斯改造成一个哲人王并实现自己的理想国。从这种轶事般的证据看来，好像苏格拉底式的哲人们都对改造僭主有着某种特殊的、实践的兴趣。据《希庇帕库斯》的描绘，苏格拉底在讲述希庇帕库斯的时候也是这样做的（改造僭主），即便只是在言辞中。这种言辞中的改造取向受到一种最醒目的方式的引导，通过这种方式，苏格拉底的讲述不同于修昔底德和亚里士多德《政治学》中的描述：后两者都丝毫没有提到希庇帕库斯是一个青年的教育家。

在《希庇帕库斯》中，苏格拉底和匿名同伴相互指责对方搞欺骗，谈话的头一个阶段就在这种争吵中达到了高潮。正是这个争吵引人了对希庇帕库斯的讨论。希庇帕库斯被描述为一个教师，他的教育方案包含三个步骤，并且一个接着一个。第一个步骤涉及城民（citizens）的诗教（poetry education），而第二个步骤则涉及村民（country folk）的

---

① 亚里士多德在《政治学》里说，袭击 Pisistratids（这里指庇西斯劳图斯的两个儿子，希庇阿斯与希庇帕库斯。——译注）是为了报仇，并不是因为一桩情事（1311a 35），显然，这涉及到哈莫迪乌斯妹妹的受辱。在《雅典政制》中，亚里士多德载人了希庇帕库斯一个同父异母的小兄弟，据说，他是这个家族所有不幸的根源（XⅧ）。《雅典政制》中的讨论支撑了柏拉图的《希庇帕库斯》，尤其是它承认希庇帕库斯竭力把外邦诗人阿那克里翁和西蒙尼德斯引人雅典（作为一个喜爱诗人的人[φιλόμουσος]），并且亚里士多德暗示，统治者是一个充满爱欲的人（ἐρωτικός）。

诗教,诗教被描绘成一种吸引村民进入城邦的手段。第二个步骤的诗出自希庇帕库斯之手,而第一个步骤的诗则由荷马、西蒙尼德斯(Simonides of Ceos)[①]以及阿那克里翁(Anacreon of Teos)[②]所作。第三个步骤涉及对一位匿名青年的教育;正是这个行为导致了希庇帕库斯的被杀——人们禁不住拿这一幕与苏格拉底的死刑来作比较。前两个计划针对的是城民和村民,把诗作为一种在本质上特殊的政治教育手段,与此相对照的是跟匿名青年的私人交往。前两个步骤是由一个有政治智慧的人即希庇帕库斯发起的,它们涉及一般意义上的城民和城墙以外的那些人;这两个步骤支持了苏格拉底最初对希庇帕库斯的刻画——一个有智慧的人(228b 1)。而进入到第三个步骤,即希庇帕库斯对青年的私人教育,这时我们就不清楚,希庇帕库斯是否必定是一个同样意义上有智慧的人;也许,充其量只是个追求智慧的人罢了。[③] 希庇

---

① 【译按】西蒙尼德斯(公元前 556 - 468 年),希腊抒情诗人、挽歌诗人,曾游历整个希腊,受希庇帕库斯之邀来过雅典。

② 【译按】阿那克里翁(生于约公元前 570 年),希腊抒情诗人,也是因为希庇帕库斯而到过雅典。

③ 在二手文献中,极少有人关注《希庇帕库斯》,只有一个值得注意的例外,即 Alan Bloom。他的《民主社会的政治哲人:苏格拉底的视野》(The Political Philosopher in Democratic Society:The Socratic View)一文就很好地论述了这篇对话。Bloom 非常雄辩地提出,"希庇帕库斯的传说仅仅是对苏格拉底个人的描述,另外,谈话的目的仅仅是为了解释为什么苏格拉底后来被置于死地……我认为,苏格拉底就等同于希庇帕库斯,阿里图斯就等同于哈莫迪乌斯,阿尔喀比亚德就等同于那个匿名青年。就像哈莫迪乌斯转向了阿里斯托吉通,阿里图斯转向了自己的教育者和情人——雅典民众,靠他们帮忙报复了苏格拉底,因为后者偷走了阿尔喀比亚德"(《政治哲学的根基:十篇被遗忘的苏格拉底对话》,前揭,页 47)(中译文见氏著《民主社会的政治哲学家:苏格拉底的观点》,严倍雯译,载张辉编《巨人与侏儒:布鲁姆文集》,北京,2003 年)。我论述《希庇帕库斯》时提出,希庇帕库斯与苏格拉底的共通之处在于,他们都努力从政治教育上升到哲学教育,并达到顶峰。换言之,我想说明一个从一种教育转向另一种教育的运动,后者可能是不同类型的教育。这种运动最终以希庇帕库斯的意图为转移,或者说,以僭主想要牟求的利益为转移。我提出,希庇帕库斯做了一个苏格拉底式的转向,不过,它不是从前苏格拉底的科学,而是从政治统治转向了哲学。

在对前两个计划的简要描述中(228a - 229b),"智慧"(σοφός)一词或其派生词至少出现了九次。相比之下,在对希庇帕库斯与匿名青年的关系的叙述中,"智慧"一词仅出现一次(229d 4),并且还是在提到哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通的时候出现的。

帕库斯似乎要超越那种自以为智慧的想法，超越诗与获得赞誉的欲望，而走向某种私人情感。苏格拉底在他的叙述中加入这个步骤，不管这是不是在开玩笑，似乎还是给这个传说中的僭主勾勒出了一幅肖像，在某种形式上，这幅肖像反映了苏格拉底自己的处境。

对爱牟利的第二个论证阶段试图把题外话以前的谈话继续下去。随着这个悖论性(aporetic)结尾的逼近，就出现了这样的疑虑：同伴失去了起初关于爱牟利的臆见，而这可能是一种收获(gain)，是这篇界定利益或牟利的讲辞中未加说明的一种可能性；这样，对话的行动或情节将修正或扩充讲辞。可是，苏格拉底为什么会有兴趣消除同伴关于爱牟利的臆见呢？同伴激昂地谴责爱牟利者身上的一些特征，这些特征也同样可以用在爱智慧者身上，这些特征由此暗示了一种可能的解释。这位同伴把爱牟利者们看成是“那些人，他们出于贪婪(ἀπληστία)，一直不可思议(ὑπερφυῶς)地在为一些没有意义的事物而奋斗，就爱牟利而言，它们很少或者毫无价值”(226d7－e1)。[1] 对于非哲人来说，苏格拉底就好像在不知疲惫地追求一种他似乎从未达到的智慧(参《申辩》20e)，这就好像一个疯子的行为，他对某些不断躲避自己的东西具有某种不可思议的欲望；苏格拉底已经获得了关于无知的知识，但这种知识看起来也许的确像一种很少或者毫无价值的无意义的东西。

苏格拉底把善引入到讨论中：“因此，你把那些爱善的人称为爱牟利者”(227b1)，这时，苏格拉底强化了这种暗示：即哲人兴许是爱牟利者的一种高贵类型，他们追求的不是金钱或权力，而是智慧。爱牟利者被描绘成出于某种贪婪(ἀπληστία)感受或者欲望的驱使，即便这不是一种明显直接针对哲人的描绘(除非有人把爱欲看成是这样的状态；参《会饮》203c以下)，但二者之间的联系确实被这样的暗示加强了：即爱牟利者是真正的爱善者。在讨论《希庇帕库斯》时，阿尔法拉

---

[1] 按照通常的理解，ἀπληστία涉及金钱或财富上的贪婪，但是，柏拉图用它来描绘对其他目的的欲望。据说，民主制是对自由的贪婪；民主制把善定义为自由，所以，“它是唯一一种值得任何一个天性自由的人生活其中的政体”(562b－c)。

比(Alfarabi)注意到,苏格拉底"解释了那些在多数人眼里有用和有利[gainful]的事物与真正有用和有利的事物之间的关联,解释了[真实的]利益[gains]和好处[goods]何以仅仅是知识以及被期待的生活方式,还解释了各种实践技艺何以对获得真正的利益而言是不够的"。[①]

一、爱牟利与爱智慧

像大多数对话的特征——或者更宽泛说,政治哲学的特征——一样,对什么是爱牟利和谁是爱牟利者的探究始于一个意见:"依我之见[δοκοῦσιν]",同伴的解释是为了回答由苏格拉底发起讨论的问题,"他们是那样一些人,认为值得(ἄξιοσιν)从无价值的事物中牟得一种利益"(225a3-4)。[②] 这个定义着眼于起点或原料(material),爱牟利者试图把无价值的原料转化成利益。

苏格拉底问同伴:如果他认为爱牟利者不知道那些东西毫无价值,他是否还会称他们为蠢人? 这时,同伴很快修正了第一个定义。倘若爱牟利者对那些毫无价值却又希望从中获利的东西完全无知的话,那么,同伴和城邦就不能为此谴责并惩罚这种行为。很难证明惩罚一个蠢人是正当的;同伴把爱牟利者称为无赖(πᾶνοῦϱγοι)和恶棍(πονηϱόι)。同伴似乎对爱牟利者的大胆(τολμάω)表示气愤;那些爱牟利者明知道这些事物毫无价值,却仍然通过无耻的手段大胆地从中牟取利益(225b)(关于大胆、僭政与某些相关的激情之间的联系,见《王制》575a。)同伴是在批评爱牟利者藉以牟取利益的无耻、大胆的手段;他对牟暴利者僭越某些社会或契约界限表示愤慨,据此看来,他的批评是一种政治谴责。城邦的事业决不能支持那些不承认契约的无耻的牟暴利者。

---

① 见《阿尔法拉比的柏拉图和亚里士多德哲学》(*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Muhsin Mahdi, trans. New York, 1996),页58-59。

② 见《希庇帕库斯》(或名《爱牟利者》Hipparchus, or The Lover of Gain, Steven Forde, trans.),载《政治哲学的根基:十篇被遗忘的苏格拉底对话》,前揭。只有在必要时,我才对Forde的译文稍有偏离。

爱牟利者是这种人,他们拒斥各种习传的限制,而一心一意寻求自身利益。在这个方向上,走得尽可能远的个人看来就是僭主(《高尔吉亚》469a 以下)。但是,有人强烈地追求他的个人利益,并且这样做有可能使自己凌驾于法律之上,而这种描绘在很大程度上似乎恰恰适用于那种跟僭主正好相反的个人——哲人。苏格拉底在审判中坦言:他不会放弃哲学,即使城邦谴责他这么做(《申辩》29c-30c)。[①] 依照同伴的看法,爱牟利首先和爱金钱有关;可是,似乎毫无理由认为这个术语不应运用到更广泛的领域:它不仅仅包括挣钱,也包含政治,或许还包括对智慧的追求。

同伴所关注的是牟暴利者的无耻——想要从毫无价值的事物中获利,由此关注出发,苏格拉底问同伴:他是不是指某种农民般的人——他们种了一种毫无价值的作物,却还培育它并希望从中获利?这个例子可能让这篇对话的读者觉得有趣,但却不禁使同伴不安起来。同伴对牟暴利者的无耻大胆深表愤慨,而苏格拉底看来对这种愤慨并无兴趣。如此一来,苏格拉底似乎很无耻。同伴的回答暗示:爱牟利者想要从所有东西(*πάντως*)中获利(225b9-10)——对牟暴利者而言,不存在任何限制。牟暴利者的利益不再仅仅来自毫无价值的东西,而是来自任何东西。如果说第一个定义关注的是牟暴利者的原料,那么,同伴现在强调的则是牟暴利者所采用的手段。也许,牟暴利者所利用的原料有无价值并不重要;在修正后的定义中,激起同伴愤怒的正是牟暴利者所采用的手段(这种愤怒或许根源于嫉妒)。

同伴的回应引起了苏格拉底的强烈指责,苏格拉底让他不要如此漫无边际地回答,"好像你曾遭受过某种不义[*ἀδικεμένος*]"(225c1-5)。苏格拉底说同伴仿佛遭受过某种不义,这个评论看似无意义,但几乎马上紧跟着,苏格拉底就提到了法庭(*τὰς δικας*)(225c)。苏格拉底暗示:只有在同伴所遭受的不义出自爱牟利者之手时,同伴的愤怒才正当。(参《美诺》92b,在此,关于阿里图斯[Anytus]对智术师的愤怒,苏格拉底暗示了相同的东西。)正义问题在此开始浮现,当苏格拉

---

① 僭主的非法性似乎够明显。关于哲学可能的非法性,见《王制》373d 以下。

底引人希庇帕库斯以防备同伴的指责时，正义问题还会再次出现(228a8－10)。

由于苏格拉底的断然拒绝，谈话只好重新开始。苏格拉底使同伴同意这个观点：即牟暴利者的确知道那些东西的价值(ἀξίας)，认为值得从那些东西中牟利。苏格拉底把牟暴利者变成了一个懂得事物价值的人；很显然，苏格拉底会继续忽略同伴所认为的牟暴利者的无耻行为。

在回答苏格拉底关于农民的问题时，对话中出现了第一个起誓："你知不知道(γιγνών)，有没有任何一个农夫(γεωργόν ἄνδρον)明知道(γιγνών)自己种了一种毫无价值的作物却又想从中牟利?"(226a3－4)同伴为这个问题所触动，以至于激动地宣誓："以宙斯之名起誓，我认为没有。"苏格拉底用这种方式的措辞来提问，就是为了确保(同伴)这样一种反应。毫无疑问，在同伴心目中，以某些事例而言，典型的牟暴利者没有农民仁慈。他可能正好想到破坏契约的商人：他们是诈骗弱者的高手；他们是骗子——把骗人的灵丹妙药(snake soil)开给每一种疾患；他们甚或是那些声称要在城邦中教授美德的人。

这后两个例子表明，论证具有一种含混性，这个论证已经暗示：同伴是反对牟暴利者的手段呢，还是反对牟暴利者希望从中获利的对象呢？在这一点上，至少有着两种模式：要么，[同伴的]谴责是针对手段，要么，是针对资源或者牟暴利者行为的起点。换言之，骗人的灵丹妙药对病人来说毫无价值，而骗子还在继续叫卖兜售，这是一个牟暴利——根据利益来自其中的原料来定义——的例子。这个例子符合同伴对牟暴利者的描绘：他明知道，自己敢于从中获利的事物是有价值的(225b1－4)。另一个方面，牟暴利者能够获得某些拥有一些内在价值的事物，并且通过无耻手段企图获得某些利益。这点似乎符合对智术师的指责：普罗泰戈拉声称教授美德，而这已使他成为一个富豪(《美诺》91d)。当然，要把两种模式分开，并不是那么容易；骗子采用的手段本身之所以不够美德，很大程度是因为他企图从中获利的原料[不够美德]。

美德是某种有价值的东西(要么就它自身而言，要么就它的结果

而言),然而,智术师们却无耻地用它来为自己牟取金钱利益。他们为了在辩论中获胜而无耻地把弄语言,这也受到了谴责。两种情况似乎都与那种强调无耻手段的牟暴利方式相一致。当然,苏格拉底好像有时也无耻地把弄语言(参《申辩》18b,19b-c);可是,当涉足金钱利益时,苏格拉底和智术师的相似之处就出现了分裂(《申辩》19d;参《智术师》223b)。如果说苏格拉底正是从他对美德的讨论中牟利,那么,它确实是一种同伴没有意识到的利益。这似乎暗示:也许存在着两种爱牟利,一种高贵,另一种低俗。

根据同伴的标准,农民算得上一个爱牟利者的例子,除了农民,苏格拉底还加上了驯马师、舵手、将军、长笛家、竖琴师以及弓箭手。在总结这一节的时候,苏格拉底问,是不是"简言之,任何一个技艺家[δημιουργόι],或者,任何其他有理智[ἔμφρωνον]的人,都想凭借工具或者其他的设备获取利益,无论它有无价值?"(226c7-10)。在这些例子当中,用在其他人身上的所有表述似乎都明显不适合舵手。对舵手来说,问题与其说是牟利还不如说是幸存。舵手自我保存的安危就在于他的船只装备。有趣的是:苏格拉底并没有用相同的字眼来描述将军。有人会认为,如果一个将军所率的军队拥有的都是无用(worthless)的武器,那么,人们同样也该考虑到,这个将军也有可能在战争中丧命,当然,他能以舵手所不能的方式保住自己的性命。舵手在用毫无价值的设备来装备自己的船只的时候,不仅冒着这样的危险——即无法从中牟利,而且,据说他还是唯一遭受损失的人(226b5-6)——他毁了自己,也毁了自己的船。由于没有照看好船,他也间接惩罚了自己。在对牟利的考虑当中,舵手不可能对自我保存超然于外——他自己的善无可逃避地与船捆绑在一起。苏格拉底拿航船舵手作为爱牟利者的例子,这不禁让我们想到:这个形象传统上是用来比喻城邦里的政治家(见《王制》488b-489a)。这就为引入卓越的政治人物作好了准备,或许可以教导僭主说:即使他的个人利益也都有赖于满足城民的利益。(参色诺芬《希耶罗》11.1.5,其中西蒙尼德斯鼓励希耶罗关照其城民的公益。)

按照苏格拉底的结论:根据已提出的定义,人类中不存在爱牟利

者。而同伴修正了这个结论:"但是,苏格拉底,我想说,爱牟利者是那些人,他们出于贪婪(ἀπληστίας),总是不可思议地(ὑπερφυῶς)在为一些无关紧要的东西而奋斗,就爱牟利而言,它们很少或者毫无价值"(226d7-e1)。这标志着谴责中的一种转移,从爱牟利者的手段和原料转向了这种爱的目的。正是牟暴利者欲望的目的,现在似乎成了同伴愤怒的焦点。据说,牟暴利者的目的或目标毫无意义或者没有什么价值。同伴暗示,牟暴利者是一种失常的人或者违背了自然(natural)的人。我们不清楚同伴用"自然"一词究竟表示什么,不过,他似乎认为"自然"就是"通常\平均"(average)。自然是一种标准,根据这个标准,可以说,爱牟利者对同伴所谓的毫无疑义的东西有着过分的欲望或渴求。

无需太多比附,这种描绘就可以用在苏格拉底身上。确实,苏格拉底拥有某种欲望,这种欲望似乎远远超过了其同胞(fellow citizens)的欲望,有时几乎显得超自然(supernatural)。苏格拉底的事业旨在知识,但是,我们知道,苏格拉底仅仅声称要知道自己的无知或无知的东西。[①] 从那些喜欢牟取金钱、权力或荣誉的人的角度来看,关于无知或困惑的知识确实显得毫无价值。究竟哪一种牟利才是无知的知识呢?人们一旦认识到自己的无知,就会意识到某种空虚。但是,在同伴看来,正是出于一种空虚感(ἀπληστία,贪婪感),爱牟利者才爱牟利。爱牟利者认识到了他自己的贫乏,也正是这种贫乏刺激了他的牟利之爱。这听上去似乎又可能适用于苏格拉底的爱欲(《会饮》203d)。

同伴对爱牟利者的贪婪和欲望作了评论,这评论看起来像谈话中的一个有趣动议,然而,苏格拉底并没有沿着这条探究之道继续下去。苏格拉底可能感觉到,把爱牟利与哲学联系得过于紧密,以致后者受到了谴责。在揭示哲人与牟暴利者之间的任何一种关系之前,苏格拉底需要改变同伴关于牟暴利者奋发追求的那些"毫无意义"事物的思

① 苏格拉底还描述了他多么热切地渴望得到朋友(《吕西斯》221e),这可能暗示:追求智慧和追求友谊相当于一回事,或者二者至少相关。在分析希庇帕库斯的教育的第三个阶段时,这个问题将得到进一步的探讨。参《泰阿泰德》150c,《申辩》22d。

考方式——如果这确实是苏格拉底希望做的话。这种转变已经在论证中发生了——从强调爱牟利者的手段转移到强调其目的，但这种转变并没有真正获得苏格拉底的承认。苏格拉底回到了关于农民、将军和驯马师的例子——它们阐明了那个关于爱牟利者所用原料的论证，借此，苏格拉底反驳了同伴修正后的定义（226a6 - e3）。这些例子已经显示，苏格拉底现在主张：爱牟利者不可能对“诸事物”的价值无知。这里的“诸事物”是爱牟利者欲求的目的呢，还是他着手的原料呢？苏格拉底利用这种含混性在一个我们假定他愿意的方向上来推动论证。

尽管苏格拉底明显拒绝了同伴的新提议——牟暴利者是那些出于贪得无厌的欲望而渴求无意义事物的人，但是，苏格拉底本人实际上间接地表述了这个观点。人如其名，爱牟利者爱牟利，牟利就是一种目的。同伴认为，牟暴利者奋发追求的目的毫无意义，而这会使牟利之爱变得艰苦或可怕。苏格拉底试图改变同伴看待那种目的的方式。苏格拉底使同伴同意这一点：即牟利是损失的反面（226e10 - 227a1）。对任何人而言，遭受损失都不是好事。人类因为损失而受到伤害，所以损失是坏的（*κακόν*）。既然牟利是损失的反面，那么，论证再推一步，牟利就是一种善（a good）。这个论证并不充分，似乎是从获得或失去的事物价值中提取出来的，经由这个论证，同伴赞成：爱牟利者是一种爱善者（227b1 - 2）。把这种赞同和同伴先前的说法（关于爱牟利者的奋斗）放在一起，就会出现这样的疑虑：即哲人可能也是一类牟暴利者，甚至可能是牟利之爱的最好例子。这样，苏格拉底在试图提升同伴的陋见（关于爱牟利者）的过程中，也暗中指向了哲学。如果爱牟利者正是那些爱善者，那么，苏格拉底评论时就有可能带着某些反讽意味：“至少牟暴利者不是疯子，我的朋友。”（227b3）（参《智术师》216d，在那里，哲人时常被错误地说成是疯子。）

牟利和善之间联系已经建立起来了——尽管还没有为善规定真正的内容，带着这种联系，苏格拉底使讨论转向同伴自己的体验。同伴知道自己爱所有善的事物（227b9 - 10），而且苏格拉底事实上也至少爱某些善的事物（227c1 - 2），由此，同伴承认，所有人看来好像都爱善的事物（参《会饮》206a）。这种一般性的概括很可能是由于同伴关

于善的概念的空洞。对话中的第二个誓言强调了同伴对所有善的事物的爱(227b7)。同伴确信:他爱所有善的事物,即便他可能不知道那些善的事物到底是什么。

现在,论证已经从对爱牟利者所使用的手段或原料的谴责转移到对他所寻求的目的的谴责。着眼于原料的时候,看起来好像没有人是爱牟利者:没人明知道一个东西毫无价值却还试图从中获利。然而眼下,一旦审查了牟利的目的,每个人似乎都成了爱牟利者。手段或目的概念的抽象化,善的观念的空洞,使得论证摇来晃去。

同伴试图重整旗鼓,为了鉴别爱牟利者,他引入诚实(χρηστός)的人作为标准:“关于爱牟利者,正确的观点是:他是这样的人,对于那些诚实的人不敢(τολμωσι)从中获利的事物,他严肃对待并认为适合从中获利”(227d1 - 4)。同伴以“诚实”替代“自然”作为他的标准,尽管“普遍/平均”的观念也许是这两种标准的根基。僭主与哲人肯定不是平均的,尽管以不同的方式背离了平均。诚实的人在追求自己的利益时接受了习传限制(关于什么是允许的)。同伴再次对牟暴利者的大胆表示关注。与诚实的人相比,牟暴利者是大胆的。为什么同伴选择诚实的人,而不是有教养的人(καλός καγαθος,参 228c),这并不清楚。清楚的只是:当同伴拿诚实的人作为标准时,他再次显露出对羞耻的关注。苏格拉底继续忽视同伴把牟暴利者的大胆道德化的做法,而是全神贯注于爱牟利的目——亦即善。而同伴选择的标准即诚实(χρηστός)可以变得有用(χρηστός),并且可以与善联系起来,这让苏格拉底更加轻松。

同伴现在表示,他自己关于牟利和善之间关系的概念也许并不完善;他承认,一个人会因为某种不道德的牟利而受到伤害(227e6)。谈话开始的时候,同伴明显赞成这种观念:即利益仅仅是凭借不道德的手段获取的,所以应毫不含糊地受到谴责;在同伴的脑子里,不道德和牟利走到了一起。而现在,同伴看来好像接受了这种想法:即利益能够凭借不道德手段以外的手段来获取。同样,损失某些坏的东西是一种潜在的善。牟利和损失都可以独立于善恶之外。苏格拉底在论证中没有追求这种变化,而是迫使同伴承认他们先前就已经达成了共

识:即牟利总是一种善,而损失总是被设想为坏的,因而善是损失的反面(228a1 -7)。同伴明显改变了对牟利和损失的看法,因此,苏格拉底就指责同伴故意自相矛盾以实施欺骗。伴随着正义的观念,"欺骗"显得成了一个重新浮现的主题(226a1,229b1)。苏格拉底不愿意改变先前所说的话并指责其对话者,这就导致了同伴的强烈反指责,而且,对话中的第三个誓言使这种反击变得更加强烈(228a8)。苏格拉底好像是基于同伴的意见操纵了各种论证,同伴对这种方式很不满意;确实,同伴的愤怒应该针对他自己的想法,而不是苏格拉底(参《申辩》23c - d)。我们很容易想象,当苏格拉底指责同伴欺骗的时候,他是在开玩笑;但我们无法想象,同伴在自己的反击中会如此开玩笑。

二、题外话:希庇帕库斯的三重教育

正是在相互指责对方欺骗的过程中,本篇对话藉以命名的那个人被引出来了。表面看来,我们好像偶然间遇到了这段关于希庇帕库斯的讨论;但事实上,这个讨论有望帮助回答关于"谁"的问题,而这个问题正是促成本篇对话的两个问题之一(什么是爱牟利?谁是爱牟利者?)。谁是爱牟利者?我们一定会认为这个问题的答案可能是希庇帕库斯。僭主看起来好像是政治领域里卓越的爱牟利者。如果至少可能在三个领域——金钱、政治与哲学——中发现爱牟利,那么,鉴于褒或贬,爱牟利本身可能不得不被理解为一个中性词。

为了回应同伴的指控(说他欺骗),苏格拉底诉诸于一个雅典僭主的建议。苏格拉底引入希庇帕库斯的方式预示着苏格拉底对这个故事的重新组织:"肃静(εὐφεμεῖν),"苏格拉底在被指控为欺骗之后说道,"我不会做那些个漂亮事儿,也不会顺从某个善良而智慧的人。"(228b1 -2)[①]苏格拉底引介了僭主——这个僭主挑战了习传的奥林比斯诸神的权威(见 Forde, p. 25, n. 7),而与此同时,苏格拉底用了一

---

① 【译按】"肃静"(εὐφεμεῖν)一词的字面含义是"说好话"、"说吉利话",主要用于宗教仪式的开场,为了避免不恰当、不干净的话玷污神灵,故等于肃静之意。

个词(εὐφεμέιν)来指示一个神现身时[人]虔诚的静默。苏格拉底称僭主"善良而智慧",此外,还称他为同胞(228b4),这的确不是雅典民众对僭主的叫法。苏格拉底和希庇帕库斯是不是雅典或者其他某个共同体——这个共同体将不得不包容僭主和哲人——的同胞?这并不明了。

希庇帕库斯的善良与智慧反映在其漂亮行为中。这些漂亮行为包括:将荷马引入雅典并强迫史诗吟颂者们轮番朗诵史诗;用一艘五十桨的船给城邦带来了抒情诗人阿那克里翁;让西蒙尼德斯留在他的宫廷。在每一种情况下,希庇帕库斯都利用逼迫或劝服,以便使诗进入城邦。僭主觉得没有任何必要把诗人赶出城邦,他能使他们处于自己的掌控之下。我们并不清楚,希庇帕库斯如何强迫史诗吟诵者。我们想象得出,阿那克里翁之所以被劝服,要么是出于荣誉,要么是由于对那艘五十桨船之威力的恐惧。当然了,西蒙尼德斯则是被金钱和礼品劝服的。

希庇帕库斯为什么希望利用诗的力量?苏格拉底告诉我们:"他做这些事是希望教育城民,所以他要支配那些最有潜质的人[best possible];作为一个好人[καλός τε καγαθος],他认为任何人都不应该嫉妒智慧。"(228c4-6)这种教诲暗示:要么,他是在以相同的方式教育朋友和敌人,要么,他认为所有的城民都是自己的朋友(对观希耶罗对智慧的不信任和恐惧,见色诺芬,《希耶罗》5.1)。这种诗教促使城邦中的那些人惊讶于(ἐθαυμάζον)希庇帕库斯的智慧(228d1)。在这一点上,希庇帕库斯希望自己变成一个惊异的对象。通过这项启蒙计划,希庇帕库斯试图让其他人变得智慧,以便他们有可能承认他的智慧。如果他欲求荣誉或认可,那么,他就应该满足于自己教育规划的这个阶段。

根据苏格拉底的故事,希庇帕库斯建立了城民教育之后,就把注意力转向村民教育。要么,城民对他智慧的承认并没有使他的欲望得到满足;要么,这种承认使他的欲望更加膨胀。就像一个正在扩张的帝国,希庇帕库斯想要把自己的影响扩展到更广阔的疆域。希庇帕库斯把创作的挽歌体散文刻(γράφε)在乡村周围的赫尔墨斯石柱(Her-

mae)上，这时，那些村民就和城民一样，也接受了诗教。[1] 显然，希庇帕库斯不仅是一个引人外来诗人的僭主，他本人也是一位诗人。城邦居民的教育似乎是口头教育；但另一方面，希庇帕库斯大概是为了影响那些城邦以外的人（并因而可能在他的掌控之外）才不得不作诗。

希庇帕库斯有许多智慧的名言，而苏格拉底尤其强调其中的两条："纪念希庇帕库斯：深思熟虑[φρονον]才算思想"和"纪念希庇帕库斯：莫欺骗朋友"（229a4－b1）。[2] 当同伴指责说自己受了欺骗时，苏格拉底便联系希庇帕库斯的后一则名言来为自己辩护；苏格拉底绝不敢（τολμοεν）欺骗同伴（229b2）。如果当时苏格拉底愿意欺骗同伴，那么，他说自己不敢本身就可能是一个完美的欺骗。

希庇帕库斯把自己的名言刻在赫尔墨斯石柱上，所以村民就不会惊讶于这些与神有关的名言——"认识你自己"和"勿过度"（228e1－6）。希庇帕库斯的作品是神言的另一种说法。[3] 另外，希庇帕库斯希望村民能在旅行中读到他的言辞，领略他的智慧，并走出乡村以完成他们自己的教育。有些学生在认识希庇帕库斯智慧的过程中可能会感到惊讶，对这些学生而言，乡村教育只是一种部分的教育，本身并不充分；这种教育意在吸引村民进人城邦。然而，仅仅是这种乡村教育——凭借希庇帕库斯自己的智慧作品——就已经挑战了神的权威。

不过，希庇帕库斯教育方案的第二阶段——导致了他的悲剧结局——所暗含的并不是对诸神的挑战，毋宁说是对两个对手——阿里斯托吉通和哈莫迪乌斯，通常被认为是雅典民主制的创始人——的羞辱。正如苏格拉底所说，希庇帕库斯的死有两种说法。大多人推测，此事源于刺客妹妹的蒙羞；据说是，希庇帕库斯不许她在泛雅典娜节

---

[1] 【译按】历史记载，大约公元前520年，希庇帕库斯在雅典树立了这些刻有自己箴言的赫尔墨斯石柱，多年后，阿尔喀比亚德受到的指控就跟这些石柱被毁有关。

[2] Bloom（见氏译，页46）提出，关于希庇帕库斯的两种说法相当于一回事，他也许是想到了玻勒马库斯（Polemarchus）在《王制》里对正义的定义："正义就是不要欺骗朋友。换言之，做人应该公正待人，这不是因为他抑制了自己的热情或者放弃了自己的满足欲，而只是因为他人是朋友，只是因为满足感来自于对他人有利。"

[3] 人们相信，阿尔喀比亚德在挑战权威的时候，已经亵渎了赫尔墨斯石柱。见修昔底德《战争史》（6.27以下）。

(Panathenaic)的队列中提篮子。[①] 而更有教养(χαρίεστερον)的人则相信,希庇帕库斯的死另有不同的解释。在这种解释中,有两条线索,一条是教育,一条是爱欲,二者合起来促成了谋杀。很难知道哪条线索在密谋当中更为关键。我们得知,阿里斯托吉通曾教育他的心上人——哈莫迪乌斯。阿里斯托吉通自认为是一个通识教育家(字面意思是说,他在教育才能上拥有"大智慧")。因此,他认为希庇帕库斯是一个与之争锋(ἀνταγωνιστεν)的教育家,于是对他怀有某种敌意。据说,哈莫迪乌斯是阿里斯托吉通的心上人,不过,苏格拉底在描述他们的关系时似乎更强调阿里斯托吉通的教育。

苏格拉底继续说明,哈莫迪乌斯恰恰是最漂亮且出身高贵的青年的爱人(ερωντα)之一。在本对话中,这是第一次,也是唯一一次明确提到爱欲。关于莫迪乌斯是教育家,对话中没说什么,不过,青年倒是惊讶(θαυμάζειν)于哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通两人的智慧。至少,苏格拉底说明,青年惊讶于他们的智慧,直到他决定同希庇帕库斯交往(συγγενομενον)为止,从此,青年便把自己的心从哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通两人身上移到(καταφρόνεσειν)了别处。[②]

根据苏格拉底的解释,青年的离开让哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通蒙羞,他们为此十分痛苦,于是,就杀害了希庇帕库斯。多数人的说法包含了这样一种意图:即故意让僭主一方蒙羞;而根据那些更有教养的人,在这种羞辱中不存在任何故意。哈莫迪乌斯和阿里斯托吉通的结伙行为是僭主与青年之间关系的一种非故意后果。雅典民主制的建立是他们受辱之后的一种意外收获。[③]

---

① 【译按】泛雅典娜节是古代雅典纪念其守护神雅典娜诞生的节日。一个姑娘能够出现在节日游行的队列中,并且挎上装有献祭礼品的篮子,这是很高的荣誉。

② 希庇帕库斯和青年之间的这种交往是联系《米诺斯》的一个十分重要的关节点,尤其是谈到米诺斯和宙斯的关系时:据说,米诺斯在其智术教育上与宙斯有交往(συνουσίαστες)。许多戏剧特征展示了这两篇对话之间的联系:二者都是和匿名同伴一道发生的,并且都是以一个老男人———般认为是雅典的敌人——来命篇。

③ 对希庇帕库斯建立民主制的颠覆似乎是另外一个联系《米诺斯》的关节点,《米诺斯》似乎是在质疑:建立一种政体是米诺斯与宙斯之间某种关系的目的所在呢,还是仅仅他们之间某种关系意料之外的结果。

希庇帕库斯既与青年交往，又有其他教育规划和相互关联的动机，二者是如何相互配合的呢？希庇帕库斯希望牟得什么？刚开始，他教育那些城民，看起来好像是为了牟得承认。而对那些村民的教育，则通过挑战诸神，以便试图把那些村民吸引到城邦中来继续教育。在与青年的交往中，希庇帕库斯则进入到一种私人关系和个人关系中，这与其早先事业的政治性质形成对照。希庇帕库斯的动机似乎有所转移：刚开始希望得到对自己智慧的广泛承认，后来则希望在与青年的关系中得到其他东西（参《希耶罗》6.1－3；见前注）。希庇帕库斯与青年的关系明显是教育关系和爱欲关系。[①] 这种关系导致青年人诋毁自己以前钦佩的其他人的智慧，从而引起这些人的嫉妒和希庇帕库斯自己的崩落。事实上，这正是阿里斯托芬在《云》剧中的描绘。这听起来似乎不太可能：即最后希庇帕库斯看起来像苏格拉底，并且在苏格拉底叙述的最后，僭主像哲人（布鲁姆译本，页47）。

如果说，为了填充爱牟利的善概念或目的概念——即出于对智慧的共同追求而来的友谊——的空泛性，希庇帕库斯的故事提供了某种启发，那么，这个故事就处理了对话第一部分的核心问题。如果希庇帕库斯已经满足了城民对他智慧的承认，如果希庇帕库斯在取代诸神权威的企图中获得了他所追求的东西，那么，他可能也就不会打算以一种看似哲学关系的方式——如苏格拉底描述的——跟青年交往。希庇帕库斯本可以继续追求对自己智慧的广泛承认，本可以一直扩展自己的影响范围，本可以希望使本地区甚至世界上的所有人都承认他的智慧。然而，希庇帕库斯自信的智慧尽管可以获得政治上或公共的承认，他显然并不会因此而得到满足。希庇帕库斯之所以不满足，也许是因为他怀疑自己缺乏智慧。他可能会丧失关于自己智慧的意见，所以，他要改变心意，与匿名的青年交往。即便情爱取代了承认，希庇帕库斯还必定会对那种与承认和获得承认的欲望相关的满足有所

---

① 文本选这个词——συγγενόμενον——来描述他们的关系，这既暗示了“教育”这一线索（《斐多》61d，《美诺》91e，《王制》330c），也暗示了“爱欲”这一线索（《王制》329c，《法义》930d）。

疑虑。

三、因损失意见而牟利

这段题外话并没有让同伴相信,苏格拉底没打算欺骗他。就像在一个收网游戏中一样,苏格拉底允许同伴在论证中作任何想要的改变(229e4－8)。苏格拉底在前面可不允许这样。同伴决定改变这种观念:即牟利始终是好的——对话的前半部分已经提到过这种观点(227a12)。然而,可以说,正由于我们拥有这场交谈的文字记述,我们才注意到,同伴先前就曾试图改变论证中的这个因素(227e1);的确,也正是这种改变引出了相互的指责和希庇帕库斯的故事。这种想法(并非所有牟利都是好的)由此托出了有关希庇帕库斯的题外话。在题外话(除了间接的题外话)以前,苏格拉底并没有严格地遵循这种探究路线,但现在,他偶尔也接受这个观点:即牟利有好有坏(230a3)。

苏格拉底问,在坏的牟利或好的牟利中,是不是其中一个比另一个牟的利益更多呢。苏格拉底必须解释这种问法意味着什么;正如好的(ἀγαθον)食物和坏的(κακόν)食物都同样是食物,同理,正直的(χρηστός)人和邪恶的(πονηρός)人都同样是人,邪恶的(πονηρός)利益和正直的(χρηστός)利益都不会比对方牟得更多(230c8－d2)。邪恶或正直大概会标示出获得利益的来源或手段,但是,即使来源或手段是好的,利益也只能算作利益。这样一来,最初的问题——好的(κακόν)利益和坏的(ἀγαθον)利益是否都同样是利益——还没有解决。这里隐含的问题是,如果不简单地就善的方面而言,应该如何定义利益?

同伴在好的利益和坏的利益中看到了相同的东西,苏格拉底试图找到这种东西;他们在寻找某种关于利益的理念。苏格拉底再次回到食物的例子上,以便阐明他想阐明的道理:好的食物和坏的食物都同样是食物,因为它们都是身体的固体养料(230e3－4)。尽管苏格拉底可能是在暗示:利益是灵魂的养料(参《米诺斯》317e以下),但同伴并没有将这种模式套用到牟利上面。这样一来,各种利益似乎都比其他的利益有更多价值,并且食物的模式似乎也应该改变。即便食物的本

质定义是身体的固体养料,我们所有人也都知道,不同的食物有不同的营养价值,更不用说各自不同的愉悦作用了。

不同种类的食物对身体有不同的影响,这个事实表明:从好的食物和坏的食物中得到的利益各不相同(231b2-11)。获得某种东西而不关心到底保存了什么价值,这并不好,但是,某种程度上,这还是有可能被认为是在牟利(231b9)。在开始,对价值(ἄξιον)的关注涉及的是牟暴利者的起点或所用的原料(225c3-6)。而眼下,苏格拉底观察到,谈话正绕回到那个先前立下的论点——即牟利是好的。尽管如此,眼下还是与先前的论点有所不同,现在苏格拉底试图去探究:"好"的确切含义是什么,它如何可能提供一个标准去判断利益。不管同伴会怎么想,谈话已经以此方式得到了推进。

苏格拉底告诉同伴,"没有你所疑惑[贫困或缺乏资源,ἄπορον]的不义[ἄδικον]"(231c6)。这预示着,对话的结尾显然是没有结论的。就这种意义上的"贫困"而言,同伴可能已经富有了。从这次讨论中所获得的只是困惑,这种困惑可能巩固某些人眼中的偏见——即爱牟利者因为贪得无厌而力争那些毫无意义的事物(226d7-8)。然而,同伴之所以放弃自己关于爱牟利的意见,并不是因为被说服,而是被强迫(232b3-4)。另一方面,作为读者,我们或许已经逐渐领会到:爱牟利是一个中性词,而且,在不由自主地谴责爱牟利者之前,追求的目的已得到了分析。就爱牟利而言,损失了一种未经思虑的意见,也许恰好是一种巨大的收获,无论同伴是否这样认为。

柏拉图的《克莱托普芬》

欧文(Clifford Orwin) 著
张缨 译

【编者按】柏拉图的《克莱托普芬》一度被后人判为伪作,因此在一些《柏拉图全集》中见不到这篇作品。后来,这篇作品回到了《柏拉图全集》,因此,本文没有再来讨论这篇作品的真伪,而是当作柏拉图的作品来解读。

《克莱托普芬》是迄今所知归于柏拉图的对话中篇幅最短的,也是惟一一篇以对苏格拉底的责难未予回应为特征的柏拉图对话。这些事实促使许多上世纪的批评家试图宣布它是柏拉图伪篇。然而,据我们所知,不曾有古代的语法学家视其为可疑,并且,也没有什么具说服力的语文学理据将它归于柏拉图以外的其他人。如今,本篇的真实性已得到普遍接受,尽管有些学者坚持视其为未完成作品。[1]

---

① 除了近来涌起的高潮外,对《克莱托普芬》的考据性注解一向稀少。对此最好的回顾出于 David L. Roochnit,《克莱托普芬之谜》("The Riddle of Cleitophon",*Ancient Philosophy* 4:2 [1984]:132-45)一文的开头部分。Roochnit 的文章和 Jan Blits 的那篇《苏格拉底式教导与正义:柏拉图的〈克莱托普芬〉》("Socratic Teaching and Justice:Plato's Cleitophon," *Interpretation* 13:3 [1985]:321-34),都是对本文初稿的回应,有心的读者不妨参读。

希腊化时期的批评家忒拉叙洛斯(Thrasyllos)将《克莱托普芬》与《王制》、《蒂迈欧》和《克里提亚》(*Republic*, *Timaeus*, and *Critias*)归在一起,组成现有的四部曲对话。他把《克莱托普芬》置于《王制》之前,由此认定二者间有许多明显的联系。正如下文将显示的,这两篇对话在主题上的亲合力十分明显;而戏剧上的亲合力可能更为显著。《克莱托普芬》中所有有名有姓的人物——克莱托普芬、苏格拉底、吕西阿斯(Lysias)及忒拉叙马霍斯(Trasymachos)——全都出现在《王制》中,并且,其个性也和他们在《王制》中如出一辙,这是绝无仅有的。此外,作为《王制》中的谈话者,克莱托普芬是惟一既不曾对苏格拉底说话,苏格拉底也没有对他说话的人,他只是和苏格拉底的同伴玻勒马科(Polemaechos)争辩了几句(340a-b)。克莱托普芬是惟一在讨论结束时还像加入讨论时那样与苏格拉底意见不合的人(参《王制》450a-b及498c-d)。《克莱托普芬》描绘了在克莱托普芬和苏格拉底之间"缺失的"照面,而这种照面隐含于《王制》又未见诸于《王制》。因此,要阐释《克莱托普芬》就必须探索其与《王制》之间的关联。

在《王制》中,玻勒马科又回到交谈之中,这促使克莱托普芬突入谈话中。玻勒马科的名字意为"战争领袖"(War Leader),其时,在有关以正义之名作战的问题上,他刚与苏格拉底结成同盟(335e)。到这里,苏格拉底本来已经结束了所有论战,但就在这时,玻勒马科插进来对忒拉叙马霍斯被挫败拍手称快,于是克莱托普芬起而为后者辩护。

忒拉叙马霍斯已经陷入了窘境,因为他声称:正义既是强者(按他的意思即统治者)的利益,又是对统治者所立之法的服从(338e)。这时,苏格拉底就提醒他,统治者可能犯错,而且有时候他们所立之法未必对他们自己有利,这使得忒拉叙马霍斯看到自己已陷入自相矛盾之境。如果正义是对法律的服从,那它就未必是强者的利益——反之亦然(339b-e)。于是忒拉叙马霍斯静下来试图重整旗鼓,这时,玻勒马科因忒拉叙马霍斯的失败而洋洋得意,克莱托普芬于是挺身而出。

克莱托普芬的乘机出击奠立了戏剧性的语境:在对苏格拉底进行的一个模拟审判中,忒拉叙马霍斯扮演了原告角色(比较337d)。这同时也是对玻勒马科的讥嘲:雅典的诉讼程序不容他这个外邦人来作

证。这一攻讦随之触发了一轮防守反击。克莱托普芬不仅仅代表城邦而说话(如忒拉叙马霍斯起初所做的),他更是代表雅典而说话。作为雅典公民,克莱托普芬比来自远方卡尔西顿(Chalcedon)的外邦专业人(professional foreigner)更能代表城邦。

然而事实上,玻勒马科准确地重述了论证,从而证明自己是一个出色的见证者。倒是克莱托普芬自己证明了自己的无能或无意于这样做。如玻勒马科所说——苏格拉底显然同意——(340b-c):克莱托普芬所辩护的立场与忒拉叙马霍斯的立场不尽相同。

依照克莱托普芬,如果说忒拉叙马霍斯已经暗示:对强者而言,做对自己不利的事亦属正当,那么,他之所以这样做就是因为他已经"规定:行统治者所命之事即为正义"(340a)。[1] 克莱托普芬想当然地认为,这就是忒拉叙马霍斯接下来其余论证的前提;而玻勒马科提醒他,正义也是强者的利益,这时,克莱托普芬对此解释说,这仅仅是"正义就是合法"(the just is the legal)的另一种说法而已:"但是……他说,强者的利益就是强者相信是其利益的东西。这必定是由弱者来实现的,而这正是他所规定的正义。"[2]

事实上,忒拉叙马霍斯决没有这样说过,并且强烈否认自己有这个意思(340c)。忒拉叙马霍斯宁愿揪住其困境的另一端,即在最有力和最严格的意义上提出"强者的真正利益"这一概念(340d 以下)。由此,忒拉叙马霍斯以技艺之物取代法定之物,将技艺之物视为法律和其他一切事物的标准。作为搞技艺的人(practitioner of art),忒拉叙马霍斯的承担与要求占了上风,从他那里,我们再也听不到"正义仅仅是合法"的说法。

克莱托普芬不仅从一开始而且始终坚定地秉持这样的思想:即正义就是做统治者所说的,他也由此成为《王制》中唯一一个这样的谈话者。克莱托普芬坚持的观点正是苏格拉底使忒拉叙马霍斯否弃的观

---

① 《王制》的引文采用 Allan Bloom 译本(New York:1968)。

② 《王制》340a-b。第一句应解读为"对于强者的利益,他的意思是指强者相信是其利益者"(what the stronger believes to be his advantage)。

点，即统治者的意志是无可非议的（beyond appeal）。克莱托普芬处处坚持统治者自身的立场，从而也维护城邦的立场——其官方代言人就是统治者。苏格拉底一旦引导忒拉叙马霍斯放弃了这一立场，他也就间离了忒拉叙马霍斯与克莱托普芬，区分了城邦的修辞家与城邦的代言人。克莱托普芬将不再为忒拉叙马霍斯作辩护。克莱托普芬的兴趣执著于法律意义上的正义，从未动摇过，因而，克莱托普芬是《王制》中惟一一个从头至尾代表了城邦本身的人物。那是克莱托普芬对苏格拉底——城邦法律权威的卓越质疑者——明显敌意的另一种表达方式。

克莱托普芬对法律正义的依附是一种有利害关系的依附，因为他自己就是一个统治者，或更确切地说，由于雅典是一个民主制的城邦，他就是一个"领袖"或统治者们的野心勃勃的公仆。苏格拉底跟克莱托普芬的那些冲突——与一位现任政治人物短兵相接——在柏拉图著作中出奇地罕见（参《申辩》21c－e）。

克莱托普芬其实是一个具有某种重要性的（即便不是最重要的）公众人物。克莱托普芬活动于公元前411至405年（《王制》戏剧场景发生的时代），他以鼓吹"古代法"（或"政制"）而闻名，他希望在民主制和寡头制之间实现某种折衷。作为忒拉墨涅斯（Theramenes）的密友，克莱托普芬可能分担了后者光辉生涯——"在所有政制下如一个好公民一样行事"——中的宦海沉浮。阿里斯托芬（Aristophanes）将他们两人同视为智者中的翘楚。他们那伙人中的第三位领袖是阿尼托斯（Anytos），后来成为苏格拉底的检控者。[1]

克莱托普芬的生涯证实，柏拉图分派给他的角色似乎有道理：克莱托普芬一度是忒拉叙马霍斯的伙伴，而忒拉叙马霍斯对城邦及其法律的依附间离了他们二人的关系。这一生涯也建立了克莱托普芬作为一个城邦代表的可信度——代表城邦与苏格拉底争辩；我们在这里

---

[1] （有关克莱托普芬的）古代文献有：阿里斯托芬《蛙》967；亚里士多德《雅典政制》29及34；（有关忒拉墨涅斯的有）修昔底德8.68，89－94；阿里斯托芬《蛙》967－70；色诺芬《希腊史》（Hellenica）1.7，2.3，及2.24－56；亚里士多德《雅典政制》28，32－34，36－37。有关于此，亦见Roochnit，《谜》（Riddle）及Blits《苏格拉底式的教导》（Socratic Teaching）两文，前揭。

再次注意到,在《王制》中,克莱托普芬是以一个反方证人的形象出现于对苏格拉底的模拟审判中,而这预示着那是一场真正的审判。当我们着手处理《克莱托普芬》时,这一事实值得牢记在心。

如果说《克莱托普芬》的出场名单及其有关正义的主题明显与《王制》相关,那么,它的戏剧结构也同样明显地让人想到其与《申辩》的关系。不过,在《克莱托普芬》中,遭到指控的是克莱托普芬;这部对话充斥着对苏格拉底的谴责,但处于辩护方的并不是苏格拉底(406a)。[1] 这篇对话看似未完成,其实不然,它类似一场完成了的雅典审判:被告得以作出总结陈词。[2] 由此,《克莱托普芬》中的"一面之词"(one - sidedness)就像《申辩》中的一面之词一样,将反映出指控与回应的这一背景。

确实,如果我们能把克莱托普芬当作城邦权威的拥护者,我们就可将这篇对话当作一种"反《申辩》"(counter - *Apology*)。在事实面前,一位最重要的邦民回应了苏格拉底自我申辩中的紧张,因为苏格拉底的自我申辩不啻为对城邦的一种指控:苏格拉底坚持认为,城邦轻视美德和他这位主要的美德劝诫者(《申辩》29d - 30c)。克莱托普芬之所以反对苏格拉底,并不是因为苏格拉底的劝诫是不必要的,而是因为他的劝诫是不充分的(insufficient)。尽管对懵懂的人(unexhorted)其价值无可估量,但对那些不再懵懂的人,苏格拉底却是无用甚至有害的(410c)。

在《申辩》中,苏格拉底有时似乎混淆了劝诫公民追求德性与成功地教育他们有德性这两者。苏格拉底声称已经证明了自己就是他们的施益者,事实上,他的声明就建立在这种混淆上(参《申辩》29d - 30c,36d - e)。像克莱托普芬一样,如果我们坚决将苏格拉底的劝诫才技和他的无能贯彻(除劝诫之外)区分开来,我们能从中看出,针对苏格拉底最严重的指控,城邦可能作何回应。不是城邦不愿学习美

---

[1] 如无特别说明,后文中随文所注编码均属《克莱托普芬》。

[2] Heinrich Brunnecke,《克莱托普芬反苏格拉底》("Kleitophon wider Socrates", Archiv für Geschichte der Philosophie 26 [1913]),页 452 - 57。

德，而是苏格拉底没有能力教美德，这就解释了苏格拉底何以未能说服城邦接受他所谓的最大益处。城邦得以作总结陈词，这点至少迫使我们思考：是否城邦并不值得劝诫。

如前所述，克莱托普芬并不全然反对苏格拉底的劝诫：在其有效范围内它们是精妙的。克莱托普芬逐字转述的一个例子相当有意思，因为这在柏拉图著作中是绝无仅有的。只是在这里，苏格拉底才开始集中地、不分青红皂白地向所有人讲话（407b）；也只是在这里，我们才得以目睹苏格拉底所面对的首要舞台——惟一一个大多数雅典人都可能已经直接了解的舞台。

据克莱托普芬所述，苏格拉底的劝诫更关注正义。正义起初显得像是日常生活中恰切行事的某个侧面——这与那种关于它的共同意见是一致的——在此，日常生活的恰切行事指的是恰切运用财富（407b－c）。正义的好处间接地来自不正义（injustice）所产生的坏处；最终，正义似乎来自蒙受不正义的坏处（407c－d）。不正义即不和谐（dishormony），但是，这里强调的倒不是个体或其灵魂的恰切协调（proper attunement）以使其各部分成为一个和谐的整体，而是不正义在邦民和城邦之间所散布的分歧（discord）。对个体而言，正义的正面或固有的好处仍有些模糊。

可能正因此，苏格拉底预料到这种反对理由：即行不正义不是由于缺乏恰切的教育而是自觉自愿的，也就是说，人们是在睁着两只眼睛且未必不知道什么对自己有好处的情况下行不义的。行不义的固有坏处并不完全明显（参《王制》357a－6e）。[①] 为了回答这种反对理由，苏格拉底诉诸这种意见：即不正义是“可耻的”、“为神所憎恶的”——某些事物若不加以约束（即内在地）就有吸引力，只有在这种情况下，才有必要加以约束（参《王制》362d－67e）。由于这些约束，不正义似乎是一种太大的恶，以至于不会有人自愿地（willingly）选择不正义；或者按苏格拉底的意思，不会有人自觉地（knowingly）选择不正义。因而，如前所论断，选择不正义是一种缺乏教育的征候。不过，

① 【译按】原注为357a－6e，疑为67e之误，参下文所述。

只有当眼下卑鄙的教育(407c)不去反复灌输"不正义是可耻的、为神所憎恶的"这样一种意识时,上述论断才有说服力。而苏格拉底此时所呼吁的正是这种意识。因此,"正义不是人们自愿所为的"这一观点要么不是普遍的,要么尽管普遍也不足以说服所有人。在任何一种情况下,对于不正义的坏处及其非自愿性(unvoluntariness)都还需要更进一步地说服。

进一步的反对理由是:有些人(那些抵不住快乐的人)确实自愿地选择不义之恶。苏格拉底否认这种人处于自愿状态:人愿意赢而不愿意输。[①] 不过,假定人愿意赢是因为它带来快乐,而输是痛苦的;那么,如果如苏格拉底所示——快乐促使不正义,则其推论将是:不正义是人们自愿所行的,而人们之所以行正义,则只是由于人们痛苦地受制于对遭受不义或惩罚的畏惧(这实际上是古代习俗论[conventionalism]的断言)。这些仅仅是"恶乃无知而德性即知识"这个论断的部分问题所在。克莱托普芬本人还要提出其他问题。

困扰克莱托普芬的问题看来是正义与其他技艺之间的关系。正义其实是一种技艺,这是"美德即知识"这个论断的另一种说法。苏格拉底把对正义的关注打扮成对胜任的教师或训练者的寻找,还将个人与城邦中的正义比作音乐,借此,苏格拉底在这个首要劝诫中就暗示了这种说法(美德即知识)。

在407e,克莱托普芬的叙述方式变了。他不再逐字逐句地征引苏格拉底。他说,他现在在复述先前论题的后续(the sequel)。我们是否要把这个后续当作有意以同一种神谕方式并为同一拨普通的听众讲述的,这并不清楚。这里提出了一个截然不同的关于正义的论证,对于任何一个已经信服的人来说,这个论证显得多余,但是,对于那些满足于"正义即某种对行正义者的好处"这一观点的人来说,这个论证是一个精彩的回应。此外,这一论证不同于先前的劝诫,它对正义的通常意义进行了一种显著转换并仰赖于此。

---

① 【译按】这里,按克莱托普芬的转述,苏格拉底的论证是:"若胜过欲望靠自觉自愿,那么显然他[无法抵御享乐的人]在此情况下是不知不觉的(involuntarily)。"参407d。

以下的考量将显示出这种转换。先前，正义被刻画为“恰切地使用事物”的一个特殊方面(407b－c)。如今，正义似乎被替换为“知道如何使用某些事物”。因此，使用对象也经历了相当的提升：从正当地运用财富转移到视正义为运用人类灵魂的技艺。正义现在看起来像智慧(wisdom)一样，并从而更显出正义对于正义者的固有益处。许多人自愿作流氓，但几乎没有人自愿作傻子。苏格拉底将正义重新界定为智慧，借此，解决了“一个智慧的人是否会是正义的”这个问题。

将正义同化为技艺，这种理解使这个解决方案有些道理。苏格拉底表示，技艺就是关于如何使用任何一种既定类别对象的知识。因此，运用人的灵魂的“技艺”就是运用其他东西的技艺，对于知道如何运用灵魂的人而言，诸灵魂就像七弦琴那样能够互换。因此，为了使我们自己生活得幸福，我们最想知道的技艺似乎就是同一种政治及诉讼的技艺和正义。

我们可能会问，苏格拉底从自己的谋划(scheme)中得出的所有推论是否都是正确的？七弦琴的弹奏者能弹好任何一架七弦琴，但这并不意味着他能同时弹许多七弦琴；同理，我知道如何运用自己的眼睛和身体，但这并不意味着我知道如何运用其他人的眼睛和身体——即便我知道如何运用任何身体和眼睛，那也只是属于我自己的。我能够运用的只是我的眼睛。然而，政治人、法官或正义者却像七弦琴弹奏者一样，同时弹着许多琴，或者说这些人运用着许多不属于他们自己的身体。我们还能谈及“运用我们的灵魂”么？如果灵魂是被运用的，那么，在我们中，是什么东西运用它？而如果灵魂是不被运用的运用者(the unused user)，那么，关于灵魂的“技艺”——苏格拉底的谋划中的至高艺术——是否与苏格拉底展现给我们的技艺模式根本一致呢？在此，技艺是关于如何运用的知识，而灵魂不是一个运用对象。灵魂更像是这种知识的承载者或主体。

(对这些关于灵魂的问题，有一种可能的解决方案，这个解决方案将把灵魂理解为一个合成体：灵魂的一部分是“使用者”，而另一部分或其他部分是“被使用者”。同理，我们可将灵魂理解为关于它自身——还有其他事物——的知识的承载者。任何这样的理解都会暗

示,正义依赖于灵魂的自我认识,也就是说,正义依赖于哲学所指向的智慧。)

最后,如果正义是关于生活得好的技艺,那么,是什么动机促使这一技艺的认知者为其他人的益处而实践正义呢?过好生活的技艺与正义仅仅具有形式上的等同,这模糊了下述可能性,即这种技艺可能教导对他人的冷漠甚或对他人的利用。换言之,它掩盖了为自己做好事和为他人做好事之间可能的紧张。由此出现这样的问题:是否有某种活动摆脱这一紧张;已知的诸技艺似乎都无法胜任(参《王制》333e-34b)。

不过,就克莱托普芬而言,迄此一切都还顺利。而在把握这种最重要的技艺时,他的困难来了。起初,克莱托普芬并不向苏格拉底本人,而是向那些陪伴苏格拉底的人——显然,克莱托普芬不属其列——展示这些困难。克莱托普芬也许对苏格拉底颇具戒心,或者对获得苏格拉底的陪伴者这一名声颇具戒心;抑或,他可能希望对苏格拉底的同伴施加影响,使他们减少对苏格拉底的敬意。克莱托普芬的选择使我们得以比较"苏格拉底门徒"对其反对意见的回应与此后苏格拉底本人的回应。

克莱托普芬提出的问题是:苏格拉底的大声疾呼要如何实施呢?难道除了——苏格拉底对自己以及某人自己对其他人的——劝诫以外一无所有?抑或,我们能否着手研究苏格拉底所颂扬的技艺?如果是后者,第一步就要给那种技艺定位。这一点成为对话中的难题且悬而未决。

克莱托普芬把正义与体操和医术相类比,想以此来说明正义。然而,他在此基础上提出的问题("什么技艺与灵魂的美德相关?")却暗示,克莱托普芬并不全然明瞭正义在该类比中的位置。正义是像体操与医术(照料身体的技艺)呢,还是更像这些技艺针对的结果——健康呢?苏格拉底说过,正义是一种技艺,但是,我们习惯于将正义视为一种美德。美德——灵魂的怡然(well-being)——与健康类似,而非与体操和医术类似。不过,作为一种技艺,正义也会与后两者相似。即便是在苏格拉底的表述中,正义很多时候也与美德相似,所以,为了领

会正义更是一种技艺这一点,我们必须心中牢记:灵魂是正义的对象而不是其主体,且正义乃灵魂的属性。这是令人费解之处——无论人们清楚地领会了还是模糊地感觉到,这一迷津可能说明了克莱托普芬的犹疑。克莱托普芬既没有问何种技艺达至正义,也没有问达至何种正义,而是问,何种技艺达至美德。

克莱托普芬已经得到这样的答案,即这种技艺就是正义——这正是他从苏格拉底那里听到的答案,现在,克莱托普芬要求知道该技艺的产物或结果(ergon)。这个问题看似多余;难道我们不是刚刚得知其产物就是美德吗?然而,人们可能恰恰对"何为德性"并不那么清楚。毕竟,大多数人会说,正义是一种美德。

正如克莱托普芬所说,每种技艺都受到两种关切的指引:通过更新技艺从业者的等级和成就技艺的特殊结果而达到自我永存。医术产生医生和健康;正义产生正义者和什么呢?"相称之物"(the fitting),"需要之物"(the needful),"助益之物"(the helpful),"有利可图之物"(the profitable)——同伴们答说。但是,相称之物以及诸如此类的东西与什么相关呢?每种技艺都能根据其所适应的特定程序来命名其特定的结果。那么,正义的结果是什么呢?克莱托普芬特别区分了每种技艺的两重目的:一种是作为技艺本身的目的——他指的是通过不断训练新的工匠以确保该技艺能持续实践;另一种是"不再"(ouketi)作为技艺本身的目的。例如,木工技艺的目的就是木工技艺本身和用木材所做的东西;正义的目的就是正义本身和某种来自正义的结果,对这种结果来说,行正义是一种手段。而困难就在于指明这种结果。

对此,苏格拉底的某位同伴答道:正义的特殊产品是生产城邦中的友爱(409d)。这个回答似乎极为契合苏格拉底第一阶段的规劝(参 407c - d)。苏格拉底将真正的友爱定义为同心一意或分享同样的知识——因为在被追问时,他将单纯的意见一致与友爱区分开来(409d - e)。听众们继而大叫:论证陷入了循环。每种技艺都由"同心一意"(oneness of mind)或基于共享知识的一致同意(agreement)所组成,但是,每种技艺总是一再地与该技艺的特殊范围及产品相关。木

匠们分享知识,从而具有相同的心智——关心木制品而非政治或诗歌。它试图界定正义的产物,但这未能指明这种产物是什么,也未能在诸多技艺中区分出正义的位置。

克莱托普芬向苏格拉底的同伴请教不成(或成功地使他们陷入尴尬),于是转向苏格拉底本人。原先,苏格拉底曾告诉他,正义就是帮助朋友和损害敌人(参《王制》332b - 336a),因此,为了理解正义,其实就要将正义与友爱等同起来,这里的友爱是政治意义上的,指在对稀罕的好东西(scarce goods)的共同追求中对自己同志们的忠诚。显然,这一定义还没有解开克莱托普芬的迷津。因为这一定义必然会引出而不是解决那个已经困扰着他的问题:即正义与诸技艺之间的关系。正义特别地赋予的是什么物品?而这些物品要如何与技艺——特殊物品的主要提供者所赋予的东西——相联系呢(参《王制》332c - 334b)?

克莱托普芬转述的另一点——早先也说过,即正义者对任何人都将无害(410a - b)——也有问题。支持这一说法的理由并没有给出,其结论的表述与《王制》(335b - e)中的相应论证也不相同。然而,正义者"做的所有事对所有人有益"这一申述再次无法让克莱托普芬满意。这个问题亟待(从而也尚未)解决,正如正义赋予何种益处(即其独特的任务或产品)这个问题一样。

克莱托普芬归于苏格拉底的各种断言都没有触及"正义自身如何有益"这一问题——即无论谁行正义都会有的某种好处。"正义者做所有事对所有人有益"这一提议如果严肃地看,必定包括正义者自身。然而,这个提议一直未经展开,因而神秘莫名。

这样看来,克莱托普芬与苏格拉底的会谈——克莱托普芬强调,他不断地在追问苏格拉底——尽管明白无误地针对他的问题,却在解决他的问题上没有取得任何进展。正义究竟是一种技艺还是一种好(good):如果是一种技艺,它产生的又是何种好;如果是一种好,它又是何种好,又是由何种技艺产生的?

我们前面提到,这种尝试(即界定正义的结果)并没有指明那种结果,也没有在诸技艺中区分出正义的位置。不过,或许正是这一失败

标志着在理解正义问题上的某些进展。如何指明技艺的结果(如健康)?答案应当由旁观者——他如其本身地甚或如所指的那样描述技艺(如医术)——来解释,当然,这既不会发生在医术上,也不会发生在任何其他技艺上,只会发生在正义上。也许,这与其说反映了我们对正义之产品令人遗憾的无知,倒不如说正义无法与技艺—产品这一模式相契合。

回想起来,克莱托普芬曾提出:正义(如每种技艺那样)的目的之一是不断造就新的正义实践者("技艺本身")。他曾要求苏格拉底的同伴们辨别另一个目的:即正义(像每种技艺那样)必定努力去生产的、它本身之外的特殊结果(那"不再是技艺"的东西)。至少在一个方面,这种对技艺的双重目的的表述式让人产生误解。"技艺本身"不能要求一个与其特殊结果(作为该技艺所关切的一个目的)相等同的地位,因为实践者的产品像他们的实践一样,仅仅是生产产品的一种手段。克莱托普芬不应该在技艺实践的两种目的之间作出区分,而应该在实践(产生柳条箱)和对实践的教育(产生木匠)之间作出区分,这二者是达到同一目的——柳条箱——的同等手段。

乍看起来,克莱托普芬的这一纠正并没有安慰那些同伴。因为它意味着,只要我们不知道正义的特定结果,我们甚至就不能承认,正义之显然无异议的目的就是造就更多正义者。我们不能训练技艺家去制作我们所不知道的东西。由于缺乏一个意见一致的结果,正义全然崩溃:没有所要知道的东西,就不可能有任何知识。至于说技艺,那所要知道的东西就是特定的结果。没有特定结果,正义不能令人信服地声称有资格成为共享的知识("同心一意")——假设我们所说的知识是任何与技艺模式相契合的东西。

或许,我们应该重新考虑这一观念——即正义本质上乃是一种技艺。正义首先要么显露为达至灵魂之美德的技艺,要么就是美德本身。克莱托普芬向同伴提出的第一个问题已经逮住了关键。克莱托普芬直截了当地问他们,那种达至美德的技艺是什么?这时,同伴们的回应好像是说,正义是技艺而非美德。然而,这个答案没有什么结果。正义的结果倒塌在正义自身之中,否定了技艺与结果之间的必要

区分。正义是关于产生同意的同意(agreement about producing agreement),或是关于产生知识的知识(knowledge about producing knowledge)。考虑到技艺的模式,无论这个结论多么荒谬,但作为一个对正义的说明,它有一定意义。

到此为止,已有两种不同的"结果"归于正义这一"技艺":灵魂的美德(409a)和诸城邦中的友爱(409d)。不过,二者某种程度上是同义的:公民们有美德的地方,城邦中就会有友爱(参407c-d)。此外,这两种"结果"的产生可以看作与正义者的产生是同义的。在这种情形中,正义不同于技艺,正义所瞄准的结果等同于(从而也仅限于)正义本身的永存——通过训练更多的正义实践者。这样,正义就是一种技艺,正义的实践可还原为正义的教育。从而,正义将居于教育和诸技艺之间的中间地带,或者说(如果有人乐意),正义将位于教育和其他技艺之间的中间地带。因为教育是一种不同于正义的技艺(克莱托普芬的表述式没能把教育作为辅助手段从所有其他技艺中分离出去),其目的仅仅在于产生同意。教育除了产生基于知识的同意以外,并不产生任何其他东西;任何进一步的结果与其说属于教育,不如说属于受教的技艺(the art taught)。教育更像《王制》(345b-347a)中"赚钱的技艺"(wage-earning art),与其他技艺共存却又与它们有别。教育又不像挣钱的技艺,它服务于其他技艺而不受它们的服务。

至于说正义,它必定位于教育和其他诸技艺之间的某个地方。正义像教育一样,造就"同心一意",别无其他;正义又不像教育,倒像其余技艺一样,它属于某种知识领域而不同于传递知识的领域。正义缺乏其他技艺的实践取向,缺乏教育所具有的单纯辅助性的特征。抑或,正义所辅助的是所谓的理论知识?

既然正义是劝诫(这劝诫构成了正义的实践)的结果,它很可能看上去像一种美德,这种美德的实践可还原为它的教育。正义的这种模棱两可性(既是美德又是技艺)或许能够说明:在409d,苏格拉底的同伴为什么这么回答——即正义这种"技艺"的结果是城邦中的友爱,而忘掉了他们在409a已经接受的推论——即正义乃灵魂的美德。如果正义是(在某人自身或其他人身上)产生美德的技艺,那么,为了找到

那种“不再是技艺[本身]”的产品，我们需要注意的就只是美德，而非别的。不过，如果正义是一种美德，那么我们可能会受这种诱惑，即把正义实践的结果定位在正义对城邦的影响中。关于正义与什么东西相关，苏格拉底的同伴看来搞糊涂了。在这里，很难把知识与美德区分开来，这一困难暗示了二者的同一性，而某个语境中显示出来的某些难题正是由这种等同引起的。

最后，我们可能怀疑，正义这种“技艺”的实践竟能全然还原为正义的教育？如果真是这样的话，我们就将难以解释正义为什么是好的。毕竟，教育不仅有益于教师，而且有益于受教育者。不过，正因如此，如果正义的唯一效果就是把受教育者造就成一个教师，我们就无法设想正义对受教育者的益处。即便正义确实与技艺的模式相分离——除了产生正义实践者以外不产生任何其他可辨认的结果，我们仍然必须搞清楚：正义如何可能有益于这些人。

《克莱托普芬》中说到体操技艺的重要性，这为解决上一问题提供了一个线索。克莱托普芬起初向苏格拉底提供了体操模式（连同医术一起），要求他们对正义的说明要与这种模式相符（408e），也只有体操才会构成他对苏格拉底的最终挑战（410a）。然而，对话并没有采纳体操所指明的线路，因为克莱托普芬只是沿着医术这条线向同伴们推进他的质问（409a－b），而他对苏格拉底的最终挑战也就得不到回答。这点很重要，因为体操所提供的技艺模式不同于医术所提供的模式，而这也正是我们的关注所在。

有两点差异。体操不同于医术，但显然如同正义，除了“技艺本身”——即它所产生的搞体操的人（从而也即它自身的永存）——以外，别无其他有形的结果。无论除此以外它产生的是什么，都产生于他们内部，即他们的健康。第二，因此，医术只是偶然地对行医者有益处——医生只是偶然地生病，此外，他们的技艺有益于其他人，他们从那些人那里要求报酬——体操因而至关重要。正义作为共享知识的生产者，却没有可辨别的实用结果，正义与体操相类似，从事这一罕见技艺所获取的是技艺实践者的好（good），甚至是一种类似于灵魂美德的好——这些暗示应该有助于我们比那些同伴更好地面对克莱托普

芬提出的问题。

苏格拉底面对城邦对他的指控,在《申辩》中做出回应,这个回应必然表达了他对城邦的指控,和苏格拉底一样,克莱托普芬采用了苏格拉底控告自己的方式来回复。由于克莱托普芬的辩护是指控性的,对话才少了苏格拉底的回应从而像是没有完成。然而,如我们已提出的,这篇作品在形式上可算完整。此外,辩护者作出了总结陈词;像《申辩》一样,最终的判决属于读者。

至于苏格拉底,他从来没有显示出一种要回应克莱托普芬的意图。苏格拉底所关心的既不是教育克莱托普芬,也不是反驳他,而是从他那里学到任何可能的东西(406e - 407a)。如果我们考虑到,惟一可选的取胜之道将是提出一种让克莱托普芬感到满意的关于正义的说明,那么,苏格拉底的沉默就不那么令人吃惊了。在这项任务上(说明正义),苏格拉底已经多次失败(410b)。显然,克莱托普芬并不指望苏格拉底现在能在这方面取得成功,我们和苏格拉底也都不该有此指望。毫无指望:因为苏格拉底已经从结果中知道(或者已经从克莱托普芬的重述中了解到),他自己使克莱托普芬满意的机会等于零。

克莱托普芬谴责苏格拉底,这种指控之所以无辜,并不是因为他还没有谴责过苏格拉底,而是因为苏格拉底应受谴责,难道不是吗?克莱托普芬可以通过改进问题而获得一些帮助:要么苏格拉底无法说出正义是什么,要么他不愿对克莱托普芬说(410c)。或者(第三种可能性),苏格拉底愿意说出正义是什么,却不能对克莱托普芬说?

在这篇对话中,苏格拉底已经得出的结论和他与玻勒马科在《王制》的谈话中得出的结论相同,并没有取得任何进展,这一点引人注意。进一步的进展有赖于提出这一问题,即正义与全面的人类美好的关系问题(357a - 367e);苏格拉底只有通过向其对话者提出这一关切,才能开始考虑正义是什么(参354b - c)。克莱托普芬从未提出这个问题:即关于"好"的知识对关于"正义"的知识的优先性问题——这种问题只有"最高明的"的同伴(409d - e)和苏格拉底本人(暗地里)才会提出。不然的话,正是"好"(agathos)这个字就在《克莱托普芬》中缺席了。这是本篇对话低调的表征,这篇对话是极少数未曾提

及哲学的对话之一。因为正义问题难以置信地证明了哲学问题——追求超越于实践与技艺领域之上的知识(《王制》474b－480a)——的一个方面。在这个意义上,正义若要变得明晰,就只有通过提出关于“好”的问题并由此质疑正义本身的好。能不能说:克莱托普芬作为对话者之所以不如格老孔(Glaucon)和阿德曼托斯(Adeimantos),恰恰是因为他过于想当然地认为正义本身是好的?

如果真是这样,从克莱托普芬和城邦的角度看,苏格拉底必定证实了一种失望。《王制》确定苏格拉底能够说出正义是什么,但也只有在这种意义上——即全面阐明一个人自身的好与城邦的要求之间的关系问题——他才能做到。苏格拉底所能提供的只是成问题的和悖论性的关于正义的各种定义,没有一种定义能在最低限度上满足任何现实的城邦。

灵魂的健康和正义——被设想为技艺或“治疗”(410d)——的目的就是美德。在《申辩》中,苏格拉底指出,在主要的事情上说服不了城邦:人类的幸福在于,在讨论美德和其他事物的过程中度过一生。[1]而城邦则认同克莱托普芬:认为幸福有赖于达到美德的极致(410e),言辞只具有指明道路的辅助性用途。然而,苏格拉底的表达式则意味着,对美德的讨论不可能有终点——因而对美德的实践也不可能有起点。从实践上说,探索取代了寻找的对象本身。苏格拉底的规劝似乎暗示,哲学不是指明美德生活的一种手段:哲学取代了美德生活。

换言之,正义从不持守它对一般正义爱好者的承诺。正义曾将城邦从争吵和其他归于不正义的邪恶中解救出来(407c－d)。正义据说是城邦中的和谐或同意,但同意的本性仍难以捉摸。这种同意联合了

———

1 “而另一方面,如果我说,确然如此——对一个人来说最大的好就是,每天谈论德性和你们听到的我跟自己并别人交谈与审查的其他事情;对一个人来说,未加审查的生活是不值得过的——更不消说我要通过讲这些事情说服你们。不过,正如我说的,他们就是这样的人,尽管说服他们并不容易”(《申辩》38a,重点为作者所加;中译据Orwin英译译出)。对一个人来说,最大的好就是每天谈论美德,而显然不是去实践美德,这与单纯谈论美德是相对立的。苏格拉底所说的“经过审查的生活”(the examined life)是指“在审查中度过的一生”(a life spent in examining)

邦民,受到那些共同意见的支持;而当哲学劝诫人们详细审查那些共同意见时,哲学证明自己不能取代它们。哲学助长的不是和谐而是一种新的失谐——在自身与城邦之间。

正义应当证明自己是对正义的讨论的一个方面,这一点可以为苏格拉底的正义作辩护。不过,它将显示一个让人吃惊的答案——回答克莱托普芬第一次向同伴们提出的问题(408d - e)。确实,正义也许可学——也确实,它类似于一种劝诫的无限延伸(a perpetual chain letter)。既然克莱托普芬和城邦一样,激起渴望一个关于正义问题的明确答案,那么,当我们发现他铭记忒拉叙马霍斯似是而非的明晰时,我们就不应对此感到奇怪。对根源于自然的正义的追求看似徒劳无益,这就为克莱托普芬准备了这样的结论:正义不过是习俗(convention)而已。

古典作品研究

跟随苏格拉底上升

——柏拉图《会饮》对荷马史诗意象的运用

普兰宁克(Zdravko Planinc) 著
胡亚豳 译 李致远 校

《会饮》的故事框架表明,如果不是因为阿里斯托得莫斯(Aristodemus)和阿波罗多洛斯(Apollodorus)的热情,我们将无从得知苏格拉底对爱欲的看法。如果有这样的学生——他们牢记老师的教导,甚至与老师切磋,以便确保自己能够逐字逐句重复那些教诲,哪个教授不喜欢呢?然而,阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯却不是苏格拉底最喜爱的弟子。他们又哪能博得他的欢心呢?他们模仿他的仪表风度,整天纠缠着他追问细枝末节的问题,把不和悦的气氛——或沉默寡言或冷嘲热讽——带进公共场合,都是为了假装智慧。在《会饮》中,他们对苏格拉底既说不上像阿尔喀比亚德(Alcibiades)那般雄辩和真诚;也不能写出一篇像《会饮》那样漂亮且富于启迪的对话,从而给苏格拉底增光添彩。在这篇由对话编织而成的故事中,阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯分别在苏格拉底教诲的传播中扮演了部分角色。然而,他们煞费苦心引述的言词都带有他们自己的标准。对于柏拉图而言,最热爱苏格拉底的学生会努力追随苏格拉底一起上升至苏格拉底爱欲的终点,借此表达他们自己的爱意。《会饮》是一个目录,记录着爱欲的贫乏和过度;尽管阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯并非苏格拉

底众多弟子中最糟糕的家伙,却也远非苏格拉底最忠诚的有情人。

斯蒂尔(Sean Steel)关于《会饮》的研究论文近期已经发表在本刊(《解释》)上,他研究了柏拉图在编织对话过程中对荷马史诗意象的运用,借此,他试图阐明,柏拉图如何批判苏格拉底饮伴们的爱欲之贫乏。斯蒂尔声称,大部分会饮者的问题在于男童恋。斯蒂尔认为,男童恋是一种颓废的性爱习惯,是缺乏自我克制的恶果(斯蒂尔,2004,页61)。斯蒂尔还指出,《会饮》中的男童恋是"旁非利亚主义的一个典型"(页76),或者是社会中"平等的一种堕落"象征(页61),但对此,我们很难看到任何象征性的东西:他赋予"旁非利亚主义"这个概念唯一的社会或政治含义就是指,一种占据优势的男童恋性爱习惯。斯蒂尔宣称,柏拉图对话的许多文学特征都基于《奥德赛》中奥德修斯进入冥府的故事,柏拉图借此形象地表达了自己对男童恋的批判,但斯蒂尔并没有回答,柏拉图为什么宁愿如此费劲地在"隐晦"的言辞中表达如此浅显的批评。会饮中的男童恋者都是爱欲上的亡灵;而苏格拉底则是他们中的奥德修斯;对斯蒂尔而言,惟一有待解开的"谜语"就是如何"将宴会上的人物与奥德修斯冥府中的人物一一对应"(页64)。为了证明自己方法论进路的正当性,斯蒂尔乞灵于一些大名鼎鼎的显赫学者:施特劳斯、沃格林以及他们的一大帮亲传弟子,其中有好几位都是斯蒂尔的老师(页59)。他提及的这些学者中任何一位也许都会认为:他的发现很难确定,这很大程度上是因为他没有讨论他们的作品。斯蒂尔主要依赖于沃格林——一个以晦涩难懂著称的作家;既然在沃格林的作品里既没有解释过《会饮》也没有讨论过柏拉图对荷马史诗意象的系统运用(罗德斯,2003),那么,斯蒂尔就从沃格林对《王制》(59-63,74)开幕中"方向的模糊性"(directional ambiguity)的解读出发,导出自己的论证。

沃格林对《会饮》的讨论很简短,他总是着眼于苏格拉底朝向存在之超验层面的爱欲上升(沃格林,1990a;沃格林,1990b)。沃格林处理了柏拉图对"灵魂变形"(psychic deformation)的说明,而并不关心异常的性爱习惯——无论是这种习惯本身还是作为文学象征。的确,沃格林从柏拉图写给狄翁(Dion)的墓志铭里看出了同性恋迹象——"狄

翁,是你,已在我心里激起了爱若斯之狂潮!"——这个考虑似乎意味着,他也许勉强会支持斯蒂尔具有挑战性的论战(沃格林1957,页18)。不管怎样,我的主要关切并不在于斯蒂尔对二手资料的运用和误用。我主要关注他的解读——柏拉图在《会饮》中引用荷马《奥德赛》具有何种特性和意义。尽管斯蒂尔宣称自己在从事一种文学—批评练习,但他却很少讨论柏拉图对荷马史诗文本的运用。他的文章缺乏严谨细致的注释和推论,呈现给读者的是一个色彩斑斓的什锦——印象主义式的文本比附以及建立其上的冗长论证。在这个过程中,《奥德赛》与《会饮》共有的诗意之美丧失殆尽。接下来,我不打算质疑斯蒂尔论述中的种种论点。反驳太过沉闷无趣。我只想简单地就两个文本的关系给出一种不同的解读,强调柏拉图对荷马史诗上升意象的有意采纳和审美上的一致性。斯蒂尔对"大撤退"或下降意象的迷恋使他看不到明显之物:《会饮》正是借助上升的意向,才"使我们意识到苏格拉底爱欲说的丰富维度"(斯蒂尔,2004,页63)。更进一步说,只有理解了苏格拉底爱欲说的上升特性,才有可能使斯蒂尔避免那种令人困窘的"复杂性"——它完全取消了斯蒂尔的论证:在《会饮》中,"阿尔喀比亚德也染指男童恋,却并没有被描述为爱欲亡灵中的一员"(76页)。斯蒂尔必须承认,柏拉图对阿尔喀比亚德——在会饮群雄中,他是苏格拉底最好的有情人——笔下留情,"这意味着,即使是男童恋,也可能拥有爱欲的上升"(77页)。

我研究的问题是,柏拉图在编织《会饮》过程中对《奥德赛》意象的使用有什么标准和意义?这项研究从属于一项更大的工程——即验证柏拉图将苏格拉底展示为新的奥德修斯。我已在其他论文中论述过,柏拉图的主要对话作品中的许多最重要特征都取自于《奥德赛》。我以这种方式分析过《王制》、《蒂迈欧》/《克里底亚》、《斐德若》和《礼法》,从而表明,柏拉图通过重塑《奥德赛》中的典故,如何从中大量吸取对话的文学形式和内容,并且,经由这些对话的同一"源文本",我也读到了这些对话之间的关联(普兰宁克,1991,页269-285;普兰宁克,2003)。在眼下的这个研究中,我将阐明,《会饮》的文学框架是如何源自于《奥德赛》第10-12卷的故事——即叙述奥德修斯冥

府之旅的《入冥府》(nekyia)(第 11 卷)及其前后文(10 - 12 卷,奥德修斯与喀尔刻的故事)。现在大家都知道,柏拉图在好几篇对话中都使用了《入冥府》的意象。讨论柏拉图在《会饮》中如何运用这个意象之前,有必要简单评述一下《入冥府》的故事以及柏拉图的重写有多大出入。

首先,简述一下奥德修斯下降的故事:抵达冥府后,奥德修斯遇到了一些不同类型的亡魂。(1)最初,他遇到的是一组奇怪的人:厄尔裴诺耳(Elpenor)——奥德修斯的伙伴,奥德修斯此前并不知道他已死;奥德修斯的母亲;泰瑞西亚斯(Teiresias)——据称他是唯一在死后仍保持"心智"(noon,10.494)的魂影。(2)接着,他遇到了一系列的女英雄。(3)然后,是特洛伊战争中的几个希腊英雄:阿伽门农(Agamemnon)、阿喀琉斯(Achilles)、帕特罗克勒斯(Patroclus),奥德修斯跟他们略作交谈。(4)接下来,奥德修斯看到(但没有交谈)冥府判官弥诺斯(Minos)和弥诺斯奖惩的几个亡灵——特别是声名狼藉的提留俄斯(Tityos)、坦塔罗斯(Tantalus)和西绪弗斯(Sisyphus)一帮人。(5)赫拉克勒斯(Heracles)突然现身——但只是他的"幻影"(eidōlon,11.602),因为他的真身与诸神在一起。(6)最后,奥德修斯本想逗留以便见一见庇里托俄斯(Peirithoos)和忒修斯(Theseus),但一阵恐惧袭来,他于是离开了冥府。

柏拉图在好几篇对话中重编了这个故事,以各种不同的补充方式汲取了其文学结构的主要特征和它最重要的比喻。且不说奥德修斯与阿喀琉斯的相遇——在柏拉图的《大希庇阿斯》就能找到它的变体;且不说这个主要比喻——一个奇特的过客抵达某个幽暗之地,从一个号称智慧的人那里可能学到某种东西——频频出现在柏拉图的对话里,甚至连《入冥府》本身都使用过好几次;除此之外,柏拉图对《入冥府》的主要援用见于《王制》、《高尔吉亚》、《普罗塔戈拉》和《会饮》。

在《王制》的结尾,苏格拉底复述了厄尔(Er)所讲述的传说,将奥德修斯下降与回归的传说转述成一个"再生"故事。《入冥府》中男英雄与女英雄之间的绝对差异在重生的性别交换中得到克服,这种性别转变与《王制》中的主要论证相一致。《入冥府》结尾关于审判和被审

判的比喻被推而广之,覆盖了所有灵魂,而《王制》整篇对话的结束部分与这个审判传说很相似。而灵魂相遇的顺序则保持原貌——埃阿斯(Ajax)还是第二十个(普鲁塔克,《伦语》卷四 5.3[740e - f])。第一个去选择新生活——习传的美德生活而非哲学生活——的灵魂就像奥德修斯的母亲,一个善良的女人,直到饮了献祭的生血才认出自己的儿子。而最后一个灵魂——奥德修斯自己——则选择了苏格拉底本人的生活。厄尔是从冥府归来的奥德修斯形象,苏格拉底则是博学的奥德修斯形象,他因所经历的一切而无所不知,并得以讲述"阿尔喀诺俄斯的传说"(the tale of Alcinoos)(《王制》614b)。

《高尔吉亚》倒是缺少这种戏剧性。智术师高尔吉亚(Gorgias)绝非泰瑞西亚斯;在一曲终了之际,为了抓住朋友卡利克勒(Callicles)的想象力,苏格拉底讲述了关于死后的生活这一阴暗话题。柏拉图从《入冥府》中摘取了描述亡灵审判的片段,几乎原封不动地照搬其结构。弥诺斯判决谁该去塔塔洛斯,谁该去幸福岛(《高尔吉亚》524a,526d =《奥德赛》11.569)。在塔塔洛斯(Tartarus),那几个永远无法得到救治的灵魂仍然是坦塔罗斯、西绪弗斯和提留俄斯(只是顺序与《奥德赛》稍有不同,《高尔吉亚》525e)。卡利克勒出现的顺序受当代政治形象——即阿凯劳斯(Archelaus),在不可得救的亡灵中属第一,而阿里斯泰德(Aristides)则相当于赫拉克勒斯的角色(《高尔吉亚》525d,526d)——决定,由此我们可以说,这种出入彰显了故事的"宗教"、道德意义。

《普罗塔戈拉》继续嘲讽智术师们的聒噪喧哗和喋喋不休。在智术师之中,普罗塔戈拉第一个自称到过泰瑞西阿斯之所在。但是,柏拉图明显把普罗狄科(Prodicus)视为坦塔罗斯(《普罗塔戈拉》315d =《奥德赛》11.582),因为他的毛毯卷到下巴——传说中,地狱之水也会淹到坦塔罗斯的下巴——永远诱惑着他;这就有点给普罗塔戈拉降格的意味。普罗塔戈拉是否可能更像英雄们的领袖阿伽门农?而希庇阿斯(Hippias)则正像赫拉克勒斯,从而与《奥德赛》文本形成一种平行对应(《普罗塔戈拉》315b =《奥德赛》11.601)?只要能找到一个恰当的法官,也许一切都能成立(《普罗塔戈拉》338bc)。《普罗塔戈拉》

中毫无审判传说的影子，但处处都能看到冥府劫数的迹象。在对话的开篇，柏拉图混和了下面两个比喻：一个出自《入冥府》的比喻和一个出自《二入冥府》(*second nekyia*)(第24卷)的比喻。普罗塔戈拉及其随从的形象——两队随从以完美的队形追随在他的左右(314e-315b)——正是取自《奥德赛》中的亡灵形象——那些亡灵被赶往冥府之旅，像蝙蝠一样叽叽喳喳，飞来飞去，不停地变换重组他们的位置(24.1-10)。普罗塔戈拉可能把自己想像为赫耳墨斯(Hermes)，而年轻的苏格拉底可能因为太斯文而没有公开反对他，所有聚集在卡利亚斯(Callias)屋邸的智术师们都是死去的灵魂，他们的论证根本不堪一击。

无论是在《普罗塔戈拉》还是在《会饮》中，苏格拉底都没有讨论死后的生活；不过，他在《会饮》里阐述了第俄提玛(Diotima)的教诲，这个阐述更接近他在《王制》(包括厄尔的传说)里的教诲，而非《普罗塔戈拉》里所说的任何东西。《普罗塔戈拉》和《高尔吉亚》如出一辙；关于死后生活故事的出现或缺席都只是一个次要话题。《普罗塔戈拉》和《高尔吉亚》确实有很多相似之处，最重要的相似点就是它们采用了《入冥府》的同一段落，并以此作为对话框架和参与者出场顺序的文学基础；不过，柏拉图却为两篇对话共有的基本结构中增添了某些东西，使它们具有了截然不同的意义。在《普罗塔戈拉》中，诡辩术的初学者和新手们一齐亮相；而在《会饮》中，弟子们并没有和老师一块儿出现，而直接面对苏格拉底。斐德若(Phaedrus)和厄里克希马库斯(Eryximachus)不再需要大希庇阿斯相助；泡赛尼阿斯(Pausanius)和阿迦通(Agathon)也不再需要普罗狄科相伴；甚至连克里底亚(Critias)也没跟阿尔喀比亚德一同出现——在《普罗塔戈拉》里他俩却形影相随，在《蒂迈欧》/《克里底亚》中柏拉图对克里底亚进行了详尽刻画。仅就对话的框架这方面，就有更多名堂。柏拉图曾用《入冥府》的比喻描述过老师们，现在则用相同的比喻来描述他们的弟子们如斐德若、泡赛尼阿斯、厄里克希马库斯和阿迦通等人，尽管如此，《会饮》还是缺乏《普罗塔戈拉》的氛围，后者凭借《二下冥府》中比喻的强烈力度烘托出这种氛围。在《会饮》中，柏拉图找到了另一个出路：他将《入冥

府》及其文学语境——喀尔刻和奥德修斯的故事——结合起来,编织出这篇对话。

现在正好可以简单说说喀尔刻(Circe)的故事:她是一位女神,虽然神性较低,但也具有强大的魔力。她是一个"黑"萨满和一个"白"萨满——换言之,她能够将灵魂送往冥府,也能带回人间,就像穿过宇宙空间返回地球那样,她知道下降之路与上升之路之间的关系,她探究地下的事物和天上的事物(库珀 2001,页 93-98)。当奥德修斯一行发现喀尔刻的居所时,波利忒斯(Polites)劝说大家去拜访她。喀尔刻把迷药(pharmaka,10.236)加到他们的酒里,并用魔法把他们都变成了猪。于是,奥德修斯第二天独自去寻找自己的同伴。在路上,他碰到一个年轻人——赫耳墨斯的化身,这个年轻人帮他避免遭受同样的命运(变成猪)。年轻人给了奥德修斯一颗珍贵的妙药(pharmakon,10.287)——诸神称之为"莫利"(moly)(10.305)——以挫败喀尔刻的迷药。赫耳墨斯还建议他应该如此这般行动:当喀尔刻试图诱惑你的时候,就向她发起进攻,如果她用自己的床榻接纳你,你就接受,但是,在和她同床共枕之前,一定要让她发誓。奥德修斯就照做了。喀尔刻邀请奥德修斯进门,震惊地发现他居然能抗拒药酒和自己的魔法——他有一颗"难以平息[或不受诱惑]的心灵"(unassuageable \ akēlētos noos,10.329)。喀尔刻随即想起,赫耳墨斯曾告诉她奥德修斯要来,于是提出跟奥德修斯同床共眠,并且发了必要的誓言,才跟奥德修斯共享鱼水之欢。奥德修斯被侍候着沐浴、涂油、更衣;然而,他却一直不吃不喝,直到喀尔刻答应释放他所有的同伴。喀尔刻就照做了。当他们所有人重新团聚之后,盛宴和庆祝就开始了;直到每个人都心满意足,最终起了思乡之愁。

喀尔刻最后还是放奥德修斯走了;不过,她告诉奥德修斯,在离开之前,必须先游历冥府去跟泰瑞西阿斯商量。喀尔刻为奥德修斯指路,教他召集和操纵成群亡灵的技术,甚至告诉他有关泰瑞西阿斯预言的实质:即他返家的"阶梯"(metra,10.539)。显然,奥德修斯需要的是地狱之旅的经验,而不只是泰瑞西阿斯将要说的知识——这些事情喀尔刻本人就能告诉他。第二天,奥德修斯就出发了,再次穿得焕

然一新。而他最年轻的同伴厄尔斐诺耳(Elpenor)却率先抵达冥府。厄尔斐诺耳喝得酩酊大醉,在喀尔刻的房顶上睡着了,当他醒来之后,忘了踩着"梯子"(klimaka10.558)"下降"(katabēnai)。结果,厄尔斐诺耳摔断了脖子,灵魂直接"下去了"(katēlthen,10.560)。

这就是《入冥府》的梗概。让我们再简述一下奥德修斯从冥府归来的故事吧。喀尔刻欢迎奥德修斯归来并告诉他,尽管他现已经跻身于"两度丧生"(disthanees,12.22)者之列,但他仍然未精通这门艺术。她向奥德修斯详细指明他尚未启航的更远"道路"(hodon,12.25),告诉他,当他面临她所预言的遭遇而不知所措时,"神自己"(theos autos,12.38)会使他记起那些知识。更远的道路是向上的,是"白"萨满式的路,沿着宇宙之轴,越过"普兰克塔斯"(Planktas)(12.61)——"晃动的岩石"或"星体",并穿过宇宙空间。喀尔刻告诉奥德修斯有关塞壬(Sirens)的故事,并教他如何抵御她们的致命歌声。她还提到了斯库拉(Skylla)和卡律布狄斯(Charybdis)的危险以及如何在它们之间安全航行。当然奥德修斯自己的办法也不会像伊阿宋那样无济于事,但如果他愿意放弃武力并转而求助于斯库拉的母亲,结果将会更好。最后,像泰瑞西阿斯一样,喀尔刻警告奥德修斯,要留神斯里那基亚岛(Thrinakia)上赫利俄斯神(Helios)的畜群。这些事情都正如喀尔刻所预言的那般接踵而至,而奥德修斯必须通过他自己以及同伴们的错误判断来领会喀尔刻言语中的真义。此外,对奥德修斯来说,还有一两件其他怪事隐而未显,直到后来才从卡吕普索(Kalypso)(12.389-90)——当奥德修斯抵达卡吕普索的岛屿时,这位女神顶替了喀尔刻的角色,成为他的另一位爱欲向导——那里领悟这些怪事的全部意义。

在《会饮》中,柏拉图从荷马丰富而复杂的文本中援引了好几组典故,并将其重新组织、交叉穿插,构织一个适合自己意图的文学框架,他的意图就是,通过苏格拉底与其他人在会饮之夜的戏剧性遭遇,把苏格拉底展现为新的奥德修斯,并批评诸如斐德若、阿尔喀比亚德等其他颂扬者。柏拉图给这个框架添加了很多东西——对颂扬者的刻画、他们几段颂辞的诡辩内容、阿里斯托芬故事中的喜剧意象、对神话

和诗歌的大量涉及、会饮当晚诸事件发生的历史环境以及诸如此类的更多东西——但《会饮》的主体框架却完全取自《奥德赛》,也正是这一框架才使上述所有材料在文学语境中得到展现和理解。

如果撇开对话的背景故事——多年之后,阿波罗多洛斯对阿里斯托德莫斯的讲述记得最清楚,于是在一个插曲中对几个感兴趣的人重述那些事情——《会饮》的基本结构是显而易见的。(1)苏格拉底去参加阿迦通的聚会,在路上遇到阿里斯托德莫斯,一俟他到达会场、受到热忱款待,当晚讨论的主题便确定下来。(2)文中最长的篇幅是斐德若、泡赛尼阿斯、厄里克希马库斯、阿里斯托芬和阿迦通对爱若斯的一系列颂辞。然后,(3)苏格拉底本人转述第俄提玛的教诲。(4)阿尔喀比亚德戏剧性的入场及其对苏格拉底的颂扬打断了正常的进程。最后,(5)更多烂醉如泥的狂欢者到来,场面混乱嘈杂。会饮者们一个接一个地睡着了,第二天一早,苏格拉底仍旧在阿里斯托德莫斯的陪伴下离去。

从以下几个方面,可以看出柏拉图在结构上对《奥德赛》的借用。(1)苏格拉底参加阿迦通聚会这件事基于两个系列的典故。柏拉图在此重叠了奥德修斯到达喀尔刻仙岛的典故和奥德修斯在喀尔刻的指引下抵达冥府问询泰瑞西阿斯的典故。(2)斐德若、泡赛尼阿斯、厄里克希马库斯、阿里斯托芬和阿迦通发表一系列颂辞,基于奥德修斯在冥府中遭遇那些亡灵的典故。柏拉图编织这些颂辞时发挥了极大的创造性,这在喜剧大师阿里斯托芬的讲辞中表现得最为显著。(3)苏格拉底引述第俄提玛关于爱若斯的教训,这很大程度上基于奥德修斯与喀尔刻情爱关系的典故;尤其基于这个典故,即奥德修斯即将归家之际,喀尔刻给他指明那些必须经历的未知旅途。在荷马史诗里,奥德修斯总是在不断学习;无论是下到冥府还是走向上升之路,他都学到了新东西。而在《会饮》中,苏格拉底是转世重生的奥德修斯,同样知道死之艺术——沃格林会说,这就是苏格拉底的回忆说。(4)阿尔喀比亚德戏剧化的入场并自述自己跟苏格拉底的关系,这基于《入冥府》结尾的典故:奥德修斯渴望见到庇里托俄斯和忒修斯,但亡灵们的喧闹却让他感到此地不可久留,并下决心立即离开。阿尔喀比亚德很

像庇里托俄斯，而苏格拉底既像忒修斯，又那个坚决的奥德修斯。(5)最后，柏拉图从荷马那里拉过来几股松散的情节线索，编成了一个草草收场的黎明，对话在此宣告结束。

从头到尾，苏格拉底都是奥德修斯的化身，尽管他偶尔也同时扮演其他角色。而其他会饮者则不必扮演这么固定的角色。柏拉图重新组织并重叠化用了荷马史诗中的典故，这偶尔也会带来一种意义上的模糊性，其中尤以阿迦通的形象为甚。阿迦通的多重角色表明，他是一个比悲剧演员更好的演员。阿迦通最初像是欢迎奥德修斯的喀尔刻；然后又像是奥德修斯将要寻找泰瑞阿西斯；接着又变成了冥后珀尔塞福涅(Persephone)；而后又成了赫拉克勒斯——不过只是一个没有实体的“影像”，甚至比阴影更不真实。柏拉图在《会饮》里这样开阿迦通的玩笑也许是因为他这个倒霉的名字。如果说苏格拉底哲学上升的终点就是看见“超越于存在之上的善”(good beyond being / agathon…epekeina tēs ousias，《王制》509b)，那么，把阿伽通刻画为一个代码、一个无实体的名字，来象征诡辩的虚无性，岂不大妙？如果说苏格拉底哲学生活的政治后果必须得到阐明，那么，把苏格拉底所阐述的那种朝向善(agathon)的上升爱欲与那种为阿迦通的悲剧而庆祝的——阿迦通的悲剧被雅典民众选为最佳戏剧，而所有参加会饮者都参与了这次投票——堕落爱欲相对照，岂不大妙？

现在，让我们把注意力集中到对话中关于阿迦通宴会的描述，并去追溯其相应的荷马史诗源文本。(1)庆祝会开了两夜：头一夜，城邦为阿迦通颁奖之后，一群人聚集起来喝酒，都喝得烂醉；第二夜，苏格拉底加入聚会，这次会饮更为亲密和节制；期间，苏格拉底羞辱了阿迦通的巧言令色，并把阿迦通热情洋溢的颂辞借题发挥了一通。这番描述让人想起奥德修斯与同伴们遭遇喀尔刻时的一系列事件：第一天，大部分同伴在波利忒斯的劝说下拜访了喀尔刻，喝下带魔药的美酒，就被女主人变成了猪；第二天，奥德修斯本人现身，喀尔刻的魔力和魅惑都败在奥德修斯的坚定之下，败在他“不受诱惑的心灵”和更高超的妙药及魔法之下。(2)奥德修斯在去喀尔刻宫殿的路上，遇到了一个年轻人——赫耳墨斯的化身——他给了奥德修斯效力高强的灵药，并

教给他挫败喀尔刻的法门。而苏格拉底也是在去阿迦通住所的路上遇到了年轻的阿里斯托德莫斯,遭遇跟奥德修斯何其相似乃尔。不过,柏拉图区分了荷马史诗比喻的两个方面:苏格拉底遇到了一个年轻人;苏格拉底接受了一个带有精灵的建议去参加会饮,但这个建议并非来自阿里斯托德莫斯。如果苏格拉底与赫耳墨斯相遇,会是怎样?大概会这样:苏格拉底将站在门口,呆立不动,有如定身,对其他人毫无反应,如同雅典路旁坚定有力的方碑头像。这种古怪行为在苏格拉底本人的讲辞和阿尔喀比亚德的颂辞中得到了不厌其烦的解释。(3)当奥德修斯到达喀尔刻的宫殿时,喀尔刻非常欢迎,为他提供座席和美酒,一心以为他会和其他男人一样被她的魔法所摆布。尽管奥德修斯早已声名远播,但喀尔刻并不认识他。奥德修斯惊人地抵抗住了她的魔法,这迫使喀尔刻为他准备床榻,但这种魔法也被奥德修斯挫败了。同样,苏格拉底也受到阿迦通的大力欢迎,并受邀坐在阿迦通身旁。鉴于阿迦通的男童恋身份,他的座席同时也是床榻。阿迦通扮演了一个充满魅惑的主人形象,说俏皮话挖苦苏格拉底的智慧;不过尽管他有板有眼地取笑苏格拉底,但其实并不认识苏格拉底,不知他到底是谁,于是嘲笑落到他自己头上。阿迦通抗议,说苏格拉底"狷狂"(outrageous / hubristes,175e)。

阿迦通的居所可能像喀尔刻那牧歌般的岛屿一样布满陷阱,表面看,苏格拉底是赴宴,其背后,更像奥德修斯下到冥府。(1)喀尔刻成了奥德修斯的情爱欲教师,从而取代了赫耳墨斯的精灵角色。她为奥德修斯沐浴更衣,把他送上必然的冥府之旅,去面见泰瑞西阿斯——唯一一个在死后还保有"心智"的亡灵。同样,在《会饮》中,苏格拉底则正要去面见当天在雅典唯一一个被赞为智慧的人;而且,为了这次会饮,苏格拉底还出人意料地打扮得衣冠楚楚。(2)苏格拉底并没有先到,倒是他那个惯于阿谀奉承的门徒阿里斯托德莫斯先到了。与此类似,奥德修斯也不是第一个到达冥府,而是他那个最年轻的同伴厄尔裴诺耳先到了。厄尔裴诺耳从喀尔刻的屋顶摔了下来——他忘了踩梯子——折断了脖子,他的灵魂于是直坠地府。在这里,阿里斯托德莫斯可能类似于"蝙蝠般的"*海勒丰*(Chaerephon),后者也忘记了使

用"梯子"——即通往第俄提玛最高秘密之启示的哲学上升之路。(3)奥德修斯一抵达冥府就开始了祭礼仪式;当他献上生血,亡灵就蜂拥而至,争抢着饮血,发出非人的喧闹,直到他用剑命令他们遵守秩序。在阿迦通的宴会上,同样也举行了例行的庆祝仪式,然后会饮开始,所有会饮者们叽叽喳喳地吵嚷着如何开展话题。(4)在《入冥府》中,女亡灵出现并依次接受奥德修斯的致意。而在阿迦通的晚宴上,则是在厄里克希马库斯的提议下,把那些吹箫女送走了,让她们去陪伴其他女人。他可能已经想到了要讨论的话题:男童恋爱欲。(5)奥德修斯允许饮血的第一个魂影是泰瑞西阿斯,他向奥德修斯承诺,作为一种交换,他会说出"准确无误"的话(nēmertea,11.96;11.148)。而苏格拉底的第一个交谈对象就是受到庆贺的主人。苏格拉底总是宣称自己一无所知,而阿迦通的话(悲剧)刚刚得到城邦的最高奖赏,但阿迦通却决定忸怩作态。他向苏格拉底致辞,好像事情颠倒过来了:他请苏格拉底坐在他身边,可能是想通过身体的接近,以便使苏格拉底刚刚发现的智慧能传给自己一些。阿迦通的话毫无诚意,但苏格拉底很快就指出,尽管阿迦通心里有鬼,那些话还是对的:阿迦通是唯一有能力扮演泰瑞西阿斯一角的人;阿迦通所奉献的一切就是美酒。

直到此刻,《会饮》中的谈话才转向爱欲的本性,这时,苏格拉底作出一个令人吃惊的告白,表示自己虽一无所知,却懂得爱欲(177e)。这就是泰瑞西阿斯式的智慧吗?在柏拉图的其他对话作品里,泰瑞西阿斯预言的典故比在《会饮》中更加意味深长;虽然如此,在《会饮》中,这个典故的意义就在于,它可能与苏格拉底的爱欲联系在一起:泰瑞西阿斯以冷静而隐晦的言辞告诉奥德修斯归家之路的"阶梯",并预言他将跟珀涅罗珀再次共床共枕。而苏格拉底的爱欲智慧更胜一筹:作为新奥德修斯,他不仅从泰瑞西阿斯那里学到了东西,而且从所有引导泰瑞西阿斯的女人(喀尔刻、卡吕普索、瑙西卡、甚至珀涅罗珀本人)那里学到东西。

阿迦通不能担当喀尔刻或泰瑞西阿斯的角色之际,就暂时步入幕后,演起冥后珀尔塞福涅的角色——在《入冥府》中,她是一个完美的女主人,既没有发言,也没有现身,却被大家谈论得最多。随后就是会

饮者们的颂辞。

在其他对话中,柏拉图对《入冥府》的再现通常是为了描述苏格拉底的哲学生活与智术师教诲所导致的精神与政治的可怕后果之间的对立。在《王制》中,厄尔的故事减轻了荷马史诗冥府的阴郁感;根据厄尔的说法,所有灵魂都将受到循环判决,但只有极少数最坏的灵魂才会被罚人塔塔洛斯。然而,在《高尔吉亚》和《普罗塔戈拉》中,《入冥府》所描绘的永恒惩罚则主要用来直接对抗并谴责智术师们。普罗塔戈拉或者高尔吉亚也许自认为像泰瑞西阿斯一样智慧,但其实,他们本人及其追随者比提留俄斯、坦塔罗斯和西绪弗斯好不到哪里去。智术师是一种可怕的行当,但他们在这种生活中本来是可以避免这一恶果的,因此要对那些明明有路可逃却依然执迷不悟的人施以如此严厉的判罚。在《会饮》中,柏拉图对待斐德若、泡赛尼阿斯和厄里克里马库斯的方式跟他在《普罗塔戈拉》中对待他们老师的方式如出一辙:把他们抛进塔塔洛斯可怜的阴影之中。批判的锋芒也越发尖锐起来:智术/诡辩与哲学的对立不仅仅是一种智力较量,更是堕落的男童恋与苏格拉底爱欲说里"正派的男童恋"之间的一种冲突,是不能生育的"死者"与能生育的"生者"之间的冲突——换言之,是那些无法超越也无法孕育和产生新生的灵魂与另一些向超越敞开而能产生新生的灵魂之间的冲突。

当斐德若代替阿迦通成为夜宴的主人时(前者是后者所钟爱的美男子),厄里克西马库斯(Eryximachus)把他称之为"话题之父"(patēr tou logou,177d)。斐德若描绘了无爱的男童恋情伴的力量——迫使他的有情人成为有美德的人,借此颂扬了爱若斯,并以阿喀琉斯和帕特罗克罗斯的例子作为很好的佐证(179e - 180b)。接下来,对颂辞的叙述出现了明显的中断——阿里斯托德莫斯已经记不清楚好几个人的颂辞(180c)——接着就讲泡赛尼阿斯的颂辞。泡赛尼阿斯描述了男童恋有情人的权威性及其激励情伴美德的能力。此前,阿迦通跟苏格拉底取笑逗乐的话里所隐含的意思,在斐德若和泡赛尼阿斯关于男童恋爱欲的说辞里得到了归纳:身体的亲近有可能注入一种美德,在有情人和情伴之间,灵魂或精神的某种品质可能因为身体的卓越而互相

交换，正如酒或水或诸如此类的液体能通过一根适当的灯芯或其他恰当技巧从满杯流进空杯。厄里克西马库斯接着发言。他的赞辞将前面两人对男童恋爱欲的理解进行了普遍化，推及到所有身体关系中具有决定性的方面——不仅是所有人类身体的功能，而且还包括宇宙秩序本身的各个基本方面。接下来轮到阿里斯托芬讲。

毫无疑问，我们正置身于魂影们当中，但到底谁是谁呢？在《会饮》的这部分内容中，柏拉图对《入冥府》比喻的化用也像《普罗塔戈拉》那般巧妙。厄里克西马库斯对斐德若最初的赞扬暗示爱若斯有一种相当高尚的级别，而随后颂辞的中断则把决定权留给人们的想象。对厄里克西马库斯而言，他的情伴斐德若就是一切——一个非凡的男人，他的光芒令其他一切人都陷入到黑暗之中。然而，正在变老的泡赛尼阿斯的情爱渴望——年轻的男孩子到处都是——跟坦塔罗斯的困境颇为相似，他的这种相似性可能继承自自己老师普罗狄科，这种相似性是一个相当明显的信号，有点给斐德若降级的意味。作为"话题之父"，斐德若可能更像英雄领袖阿伽门农的影子：他在颂辞的结尾恰好也提到了阿喀琉斯和帕特罗克罗斯，在《入冥府》中，这两个魂影正是紧随阿伽门农而出现的；斐德若的颂辞还表达了一种类似于阿迦门农的对女人的猜疑，尽管跟阿伽门农的理由不同。但轮到阿里斯托芬讲时，斐德若再次被降级了。在柏拉图笔下，阿里斯托芬代表冥界判官弥诺斯；而斐德若、泡赛尼阿斯和厄里克西马库斯则因此代表着在塔塔洛斯受到永罚的那三个魂影——荷马史诗中的提留俄斯、坦塔罗斯和西绪弗斯；或者，代表着坦塔罗斯、伊克西翁（Ixion）和西绪弗斯——在荷马稍后的文学传统中，他们代表三个受天谴而罚入冥府的形象。

柏拉图引用《入冥府》的典故建立起一种文学语境，以展开对智术（诡辩）之堕落爱欲的批判；在这个框架里纳入了斐德若、泡赛尼阿斯和厄里克西马库斯的讲辞，但它们的内容却相对独立。阿里斯托芬对他们颂辞的审判也同样正确。阿里斯托芬充当了一个戏剧性的而非史诗性的弥诺斯角色；而他的审判说不定会因叙述的冷静更具力度。至于稍后出现的三个受到诅咒的灵魂形象——坦塔罗斯、伊克西翁和

西绪弗斯——具有某些共同特性:他们每个人都侮辱了客人,亵渎了好客的神圣传统,甚至更糟糕的是,他们跟其他必死者(人类)的关系都违背天条;在与诸神的关系上,他们都相当蛮横无礼地不敬神。据说,坦塔罗斯曾杀死并肢解自己儿子,在宴会上做成菜献给诸神享用。伊克西翁是杀人首犯,他杀害了自己的岳父,后来又试图强暴赫拉。西绪弗斯劫杀路人,泄露诸神的秘密,甚至企图把撒纳托斯(Thanatos,死神)关起来,以阻止亡灵到达冥府。除了泡赛尼阿斯颂辞里渗透着对爱欲的坦塔罗斯式惩罚之外,柏拉图并没有在阿里斯托芬的讲辞中直接引用这三个受罚灵魂的意象。这三个魂影的一般特征就是不顾死后的生活,这是一种警告:人类的处境,正如我们现在所经历的状况,正是起源于人的不敬神——像提坦一样攻击诸神,傲慢自大地企图以蚍蜉撼树的方式成为不朽;而其异乎寻常的后果则是发展了一种爱欲——对情伴的渴望;傲慢不时意欲超越爱若斯,为了制服这种冲动,我们必须相互友爱并与神和好;如果我们不断去追寻所爱并尽力而为,我们总能达到这个结果:即必死者可能成为不朽者(193b)。对阿里斯托芬来说,男童恋是一种可耻的堕落——使年轻人成为不敬神的牺牲品——这是一种人类处境的堕落,在这种处境中,可以说,在对怀孕和分娩的渴望中,许多男女同性恋比异性恋承受着更大的产前阵痛。

柏拉图对阿里斯托芬颂辞的创作存在大量机关。柏拉图用阿里斯托芬来嘲讽而非谴责会饮者们的男童恋。例如,阿里斯托芬打嗝这段小插曲——一个精彩的喜剧亮点。试想:厄里克西马库斯沉湎于自己为男童恋爱欲所作的一番深刻而微妙的宇宙论辩护——我们甚至可以称之为"科学"或者最高级别的智慧——因为阿里斯托芬在轮到自己发言时却打起了嗝,而我们从医生厄里克西马库斯那里得知,治疗方式则是打喷嚏。厄里克西马库斯滔滔不绝地谈论涨与泻的爱欲,越讲越兴奋,而与此同时,阿里斯托芬在一边儿不停地嗝、嗝、嗝……想要打喷嚏。这两个家伙当时同躺一张床,所以阿里斯托芬的打嗝声具有某种猥亵下流的意味。试想,厄里克西马库斯正在高谈阔论,而从他身后却传出各种有节奏的喘息声,并在几次喧闹的喷嚏爆发中达

到高潮。那些男童恋美男子不过如此:阿里斯托芬恰好以此显示出，厄里克西马库斯那套说辞是有效的真理。

还有更多的机关。柏拉图的阿里斯托芬对苏格拉底的敌意显然要远远少于雅典公众的臆测。当然,阿里斯托芬的颂辞与苏格拉底对第俄提玛之教诲的引述并不完全一致,但他们有一点是一致的,即都很反感其他会饮者,一种深思熟虑的反对,无论是阿里斯托芬还是苏格拉底都不想对此显得宽容大度。在《申辩》里,苏格拉底提到,阿里斯托芬的《云》可能是令他被误判为智术师的主要原因。《云》首演于公元前423年,再演于公元前419年。而《会饮》中的事情则发生在几年之后即公元前416年,这时俩人之间还没有结怨。除《云》之外,阿里斯托芬在自己的剧作中只有一部明确提到苏格拉底,即完成于公元前414年的《鸟》。如果那晚苏格拉底和阿里斯托芬果真在阿迦通的家里发生了争执,人们也许就可以推定,这事出现在《鸟》这部戏中,尽管阿里斯托芬只不过是在其中一个段落里提到苏格拉底和“蝙蝠般的”海勒丰——那段戏也许是对埃斯库罗斯(Aeschylus)的讽刺,因为后者在《Psychagogoi》(已佚)一剧中把《入冥府》改编成戏剧:阿里斯托芬嘲笑的对象是帕瑞德洛斯(Peisander),一个专门调查神像被毁事件的议员;这一幕令人想起喀尔刻送奥德修斯到冥府的场景(《鸟》1553-64)。显然,柏拉图暗示,苏格拉底和奥德修斯在《鸟》中的关系其实是对《会饮》的剽窃,柏拉图以此逗弄他的读者。

柏拉图信手拈来《奥德赛》的意象并加以重构,编造了斐德若、泡赛尼阿斯、厄里克西马库斯和阿里斯托芬的颂辞;而对话余下部分的顺序更加紧密地追随了荷马史诗。《入冥府》中,被罚到塔塔洛斯的那三个灵魂随着赫拉克勒斯的出现而出现。(1)与冥府中的其他幽灵不同的是,赫拉克勒斯只是一个“影像”(11.615-26),他的实体在别的地方。(2)赫拉克勒斯的突然出现吓得其他亡灵四下散逃,发出喧闹的声响(11.605-6)。(3)赫拉克勒斯身上有一些令人害怕的东西,其中最令人畏惧的东西就是赫拉克勒斯的那条箭袋腰带,上面铸着极为血腥的狩猎、战争和谋杀场面。奥德修斯希望制造这种腰带的工匠不要再造第二个(11.609-14)。(4)赫拉克勒斯于是与奥德修斯交

谈,想知道他们俩人之中谁最不幸福(11.615－26)。其实,只需要指明一点这个问题就立见分晓,即奥德修斯还活着,而根据阿喀琉斯亡灵所说的话,好死不如赖活着,在冥府做王都比不上在人间为奴(11.488－91,11.620－22)。(5)赫拉克勒斯回到冥府深处,而奥德修斯却"坚持在原地等待"(11.627－28)。(6)奥德修斯希望能见到庇里托俄斯和忒修斯(11.631)。(7)然而,大群死者的幽魂围聚着奥德修斯,发出"野蛮的喧闹"(inhuman clamor / ēchēi thespesiēi,11.633)。(8)于是,一种"新的恐惧"攫住了奥德修斯,他害怕珀尔塞福涅会扔出戈耳工(Gorgon)的脑袋而使自己变成石头,于是,他立即跟同伴们离开了冥府(11.633－40)。

柏拉图以这一场景中的诸隐喻作为阿迦通颂辞的文学基础,编织出阿迦通与苏格拉底的对话、苏格拉底对第俄提玛教诲的引述和阿尔喀比亚德的出现。只有一个决定性的改变:苏格拉底毫不害怕。在苏格拉底与厄里克西马库斯的谈话中,柏拉图让苏格拉底明明白白地提到过奥德修斯的恐惧,打乱隐喻的顺序以便强调他与荷马之间的不同。阿迦通的颂辞赢得了热烈鼓掌,而掌声之后,苏格拉底却比平常更不客气地开口了:"我深怕阿迦通会在讲辞收尾时把辞令令人生畏的高尔吉亚的头当蛇发女妖的头,用来对付我的讲辞,把我变成哑口无言的石头。"(198C＝《奥德赛》11.632)——把高尔吉亚比喻为蛇发女妖戈耳工,这个讽刺很具娱乐性,这一修辞把戏既点明了智术师的真面目,又清楚地将阿迦通等同于冥后珀尔塞福涅。在《入冥府》中,珀尔塞福涅并未现身。而在《会饮》的冥府中,她却出现了:阿迦通对爱若斯的颂辞如此空洞、无聊和贫乏,以致珀尔塞福涅的母亲德墨忒耳(Demeter)必将再次哀恸,因为大地将再无繁殖力可言。

无论苏格拉底的评论有何意味,在《会饮》的主要部分,阿迦通已经从珀尔塞福涅的角色改头换面成赫拉克勒斯。(1)阿迦通只是一个代号,他言词空洞无物,就像赫拉克勒斯一样只是个无实体的影像,还不如冥府中的幽魂。阿迦通所精通的智术(诡辩术)是一种操纵虚无的技术,正好是哲学的对立面,相应地,阿迦通在雅典的名声——他是会饮当天的优秀人(Agathon)——也正是哲学上升的终点即优秀的

(agathon)"超越之在"的反面。(2)阿迦通的颂辞得到了热闹的掌声，就像赫拉克勒斯的出现导致众亡灵的喧闹一样。(3)幽灵们被赫拉克勒斯腰带上的可怖场面吓得魂飞魄散；同样，会饮者们听了阿迦通的颂辞，也因"词藻和遣句之美妙"而"惊魂荡魄"——影像堆影像造成可怕的效果(198b)。奥德修斯希望锻造那条腰带的巧匠不要再造第二个。而苏格拉底可能也对高尔吉亚——教授阿迦通诡辩术的老师——说过相同的话；甚至可能对阿迦通的悲剧作品也做过如是评语。(4)赫拉克勒斯跟奥德修斯争论他们之中(他们都曾在活着的时候进过冥府)谁是最伟大的英雄；或者说，赫拉克勒斯在声明，而奥德修斯默然倾听，找不到回答的机会。同样，在《会饮》中，阿迦通以智术师的风格发言，企图令其他人沉默；苏格拉底则坚持要跟阿迦通对话。当他们真的对话时，苏格拉底不费吹灰之力就把阿迦通驳倒了：阿迦通不得不承认自己已经搞不懂自己先前所说的话了(201b)。据称，苏格拉底是以子之矛攻子之盾，用诡辩术把阿迦通驳倒了。也许如此：珀尔修斯(Perseus)只有借助盾牌反映的戈耳工倒影，才能砍掉戈耳工的头，而且事后还十分机智地用她的脑袋击败了敌人。(5)奥德修斯说他"坚持在原地等待"，但却开溜了。苏格拉底倒是坚持在原地：这个典故是他引述第俄提玛教诲的基础。(6)庇里托俄斯和忒修斯在《入冥府》中并未现身，尽管奥德修斯渴望跟他们会上一面。《会饮》中呈现了一种类似的友谊：阿尔喀比亚德入席，给精灵苏格拉底献上了一篇动人腑肺的颂辞。(7)《下冥府》的结尾是一群亡灵围聚在奥德修斯周围，发出"野蛮的喧闹"。这个典故，柏拉图使用了两次——一次是一群醉鬼随阿尔喀比亚德而来，发出喧闹(212c－d)；另一次是这群醉鬼把宴会搞得一片混乱，造成更大的喧嚣(223b)——这种文学上的暧昧反映出阿尔喀比亚德与苏格拉底的暧昧友谊。

苏格拉底就是那个一直留在原地的奥德修斯。在《会饮》中，苏格拉底不只是从冥府归来的奥德修斯，不只是"两度丧生"(twice dying / disthanees，《奥德赛》12. 22)，而且他还掌握了死亡艺术。这个苏格拉底已经走完了泰瑞西阿斯所描述的旅程的所有"阶梯"(metra, 10. 539)——这旅程始于喀尔刻所描述的道路，穿过宇宙空间的上升

之路,克服塞壬们、斯库拉、卡律布狄斯和斯里那基亚等等一个又一个艰难险阻,走向回乡之途。苏格拉底已经游历了向上之路和向下之路,探察了地上的事物和天上的事物,并且知道它们之间的关系。他甚至懂得如何使用"梯子"(klimaka,10.558)以便抵达喀尔刻的屋顶而不至于摔断脖子。苏格拉底不仅通过别人的口授而知道所有这些事情,并且通过自身的经历去了解它们,甚至向自己和同伴的错误判断学习。苏格拉底——这个重生的奥德修斯——已经克服了奥德修斯最后的弱点(《王制》,620c-d),因而是一个完全的人、一个兼具理论和实践智慧的人——一位哲人。

奥德修斯独自完成了自己的旅程,身边没有一个同伴。苏格拉底总是乐意帮助自己的同伴们走上回乡之路,而他自己也总是独自一人结束旅程。苏格拉底同伴们所面临的不同困境决定了苏格拉底援助的不同性质。因为每一种困境都有自己的出口。在《会饮》中,《人冥府》的意象被用来说明会饮者们爱欲的败坏;同样,奥德修斯和喀尔刻的故事被用作一个文学基础,以说明困境的出路:第俄提玛在爱欲方面给予苏格拉底的指导一定程度上就是喀尔刻给予奥德修斯的指引,俩人的爱欲关系也部分近似于喀尔刻和奥德修斯的爱欲关系。第俄提玛教导苏格拉底,苏格拉底教导阿迦通和其他会饮者们,柏拉图再教导《会饮》的每一位读者;同样,喀尔刻教导奥德修斯,奥德修斯教导自己的随从,荷马再教导《奥德赛》的每一位读者。这些相似大量呈现在苏格拉底的讲辞中。不过,这一切都显示在《会饮》的文学框架中,柏拉图重构了奥德修斯与喀尔刻关系中的诸多隐喻,以精心阐释奥德修斯如何"坚持在原地等待"这一隐喻。

喀尔刻在描述那条奥德修斯仍须游历的路途时,曾告诉奥德修斯,当他面临那些遭遇而不知所措时,"神自己"(theos autos,12.38)会帮奥德修斯记起她的话。言词并非事物或经验;所谓事物并不是指事物的存在或活动,而是该事物中能被言词充分表达的那个方面。喀尔刻指出了奥德修斯将要面临的三大危险——塞壬、斯库拉与卡律布狄斯、斯里那基亚岛上的畜群;这些指教几乎是一口气说完的(12.37-141),中间只被打断过一次,那就是奥德修斯问她是否有更好的方式

对付斯库拉(12.111－14)。喀尔刻的指教由此分成两个部分，第一个部分是关于塞壬、斯库拉和卡律布狄斯的危险，第二个部分则继续针对斯库拉和卡律布狄斯，再加上斯里那基亚牛畜。

那么，让我们再来看看几个细节：(1)塞壬们的歌声很像喀尔刻的指教：她们向奥德修斯歌唱，告诉他一切事情，包括他在特洛伊战争中的所做所受和世上发生的每件事(12.189－91)——如果自我认识的许诺仅仅通过言词来接受，那么这种许诺就是一种致命的妖术。为了不至于成为塞壬岛海岸上的一堆枯骨，奥德修斯把自己绑在桅杆上听歌声，而他的手下们划桨而过的时候，耳朵里都填满了蜂蜡。

(2)斯库拉和卡律布狄斯之间的海峡十分狭窄，看来无法同时避开两者，必然会遭遇其中一个；斯库拉就已经非常可怕了，而卡律布狄斯却更为致命：奥德修斯必须迅速地从她们之间穿过，不做任何抵抗，以便尽量减小斯库拉的残杀量。当奥德修斯打断喀尔刻，询问最好的作战方式时，喀尔刻禁止他抵抗，并建议他去向斯库拉的母亲求情——但是奥德修斯一旦拿起武器与怪物作战，就把喀尔刻的教导抛诸脑后了(12.225－31)。

(3)但赫利俄斯神的畜群却是个例外——这些畜群牧养在斯里那基亚，由美丽的宁芙仙子们照看："它们既不生养／也不会死亡"(12.130－31)。如果奥德修斯的任何一个同伴想要伤害它们，或者把它们当成普通的牲口和凡人的食物，就必会遭来灭顶之灾，而奥德修斯的回乡之旅也会因此更加艰难。在磨难考验之中，奥德修斯想起了喀尔刻的警告，但他的同伴们却不愿遵从这一警告。奥德修斯入睡之后，同伴们听信了尤利洛科斯(Eurylochos)的鬼话，屠宰了牧牛，并用欺诈的献祭掩盖自己的不敬神。宙斯于是毁灭了奥德修斯的航船和同伴们。奥德修斯从此孤身一人走上回乡之路。

第俄提玛关于爱欲的指教在形式上对应于喀尔刻的指教。第俄提玛对苏格拉底的教诲也分两个部分：第一部分，关于两个话题——爱若斯是谁以及爱若斯有什么行迹——的一系列教诲；第二部分，略微中断之后，就是一组关于爱欲奥秘的传授，它本身又分为初级奥秘和高级奥秘。第一部分对爱若斯活动的讨论其实与第二部分关于初

级奥秘的说明交织在一起，就像喀尔刻对斯库拉和卡律布狄斯的描述被奥德修斯打断一样。

现在，我们再来分析另一些细节：(1)喀尔刻和塞壬们具有相同的魔力，即仅仅在言词中提供那种“自我认识”。第俄提玛的教诲也可视为塞壬们的歌声。柏拉图让她完全承担这一角色，尽管在第俄提玛教诲的第一部分里并没有明显地使用任何出自《奥德赛》有关塞壬的典故；但柏拉图让第俄提玛的爱欲教诲从正确使用言词开始。苏格拉底得知，最简单的言词用法里面都埋藏着陷阱——错误的二分法、正反变化的术语、提喻法唤起的模糊幻影、言词本身的情境错置——这些陷阱导致深奥难懂和相应的误解。在对话中，苏格拉底从第俄提玛那里学到这些知识，并准备接受最高级奥秘，最高级奥秘就呈现在第俄提玛的诗意或预言性的讲辞中——她独自吟唱的一首歌曲。苏格拉底的上升在一种枯燥的逻辑讨论(关于爱若斯是什么的问题)中开始，这一讨论尽管具有自身的真理性和有效性，但只能导出一种建议式的定义形式，这是一种毫无结果的结果，既不能把握爱若斯的行迹，也无法把握一种正派爱欲生活的性质，更不用说要把握爱欲上升的最高点。

(2)喀尔刻指教的重点在于描述一条穿过斯库拉和卡律布狄斯的道路。同样，第俄提玛的教导重点在于那条在“两者之间”(in - between)——或者更简单地说，即“中间”(in the middle;en mesōi)，沃格林会译为“中介”(metaxy)——的上升之路。第一步，是避免错误的二分法，避免理解上的错觉——出自一对相反的术语，即语言和理性上的斯库拉和卡律布狄斯。“必死”与“不朽”之间的绝对对立就是这种错觉，如果将这种对立和“凡人”与“诸神”之间的绝对对立配合起来，则更是如此。穿越这些危险陷阱的中间道路就是一条精灵之路，是对所有事物精灵特征的认识：“居于两者之间，精灵正好填充间隔，于是，整体自身自己就连成一气了”(en mesōi de on amphoterōn sumplēroi, hōste to pan auto hautōi sundedesthai,202e)。这条道路本身也有缺陷，但在神的帮助下，精灵男人能抵达终点。奥德修斯多次判断失误之后，在其爱欲向导的帮助下，终于找到了回乡之路；伊阿宋带着赫拉的

大爱，尽管他的回乡要比奥德修斯轻松，一路上也克服了重重险阻；但是，对柏拉图而言，苏格拉底这个哲人就是这种真正的精灵男人。说苏格拉底是“精灵人”也许更合适：男性和女性之间的绝对对立是另一个陷阱。的确，当第俄提玛继续教导时，读者会发现，她为会饮者们关于爱欲的男童恋论说作了一些令人惊异的补充。第俄提玛说，爱若斯的行迹——行动中的所是——就是在美中（即在美的身体也在美的灵魂中）孕育和生产。爱若斯行迹的最好形象不是有情人与其年轻男爱伴之间的男童恋关系，而是一个孕妇与其助产士之间的接生关系。

第俄提玛在其教导的第二部分，阐明了爱欲的初级奥秘，并讨论了爱若斯的行迹，二者其实重叠在一起。一开始，第俄提玛就警告苏格拉底，如果不把下面这个最简单的道理弄明白，那么他就永远不可能了解爱欲的奥秘：爱欲特性是一切动物繁衍生息、保护后代的原因（207c）。同样，奥德修斯在打算跟斯库拉搏斗时也受到了责备：喀尔刻说，去向她的母亲祈求吧。奥德修斯胸中鼓动着对胜利与荣誉的爱，这是一种想要得到认可的爱欲，这种爱欲驱动他去繁荣城邦而非自然。尽管苏格拉底没有遭受到这一挫折（《王制》，620c－d），但第俄提玛的指教却类似于喀尔刻的命令：对名誉的爱“没什么道理”（alogias）——苏格拉底应该对此“知道得很清楚”（208c）。奥德修斯执著于这种没道理，结果遮蔽了自己的判断，没能照顾好自己的同伴们：几个随从毫无必要地把性命丧在斯库拉手上。同样，第俄提玛也教导苏格拉底，要以合适的方式生产和栽培“灵魂的孩子”。关照灵魂的爱欲要求，其他人正在生产美德、处于阵痛之中的时候，苏格拉底要帮他们一把。为了做好这种事，苏格拉底必须理解，所谓的“必死”和“不朽”是如何存在于一切事物之中的。生命体的所有方面——身体、灵魂、心智——都是必死的同时又享有不朽性。爱欲的适当练习就是尽可能带着爱欲一起走上精灵之路，并使之“更不朽”（more immortal / athanatōterōn，209c）。

（3）赫利俄斯牧养在斯里那基亚的畜群“既不会生养 / 也不会死亡”——这是一个引人注目的诗歌意象，表示必死者加入不朽者行列。奥德修斯起初曾最热切地进入这种神秘，但宙斯用雷霆摧毁了他的航

船,让他独自在无边的海面上颠沛流离,随时面对灭顶之灾,奥德修斯的回乡再次受到怀疑。同样,第俄提玛第一次告诉苏格拉底爱欲中的高级奥秘(telea kai epoptika,210a)时,苏格拉底能否抵达自己旅程的终点也陷入疑问。第俄提玛谈论这些奥秘时,苏格拉底一直沉默不语。看来,上升之路的最后一段只能独自前行。第俄提玛给出了两种关于上升的说法:第一个最详细,既是第俄提玛对自己已经说过的所有东西的扼要重述,又是对讨论一直朝向的终点的一瞥;第二个说法则是对第一个的扼要重述。在编织第一次上升的过程中,柏拉图让第俄提玛扮演了奥德修斯的所有向导:既是喀尔刻——给奥德修斯指点了通向卡吕普索的道路,又是卡吕普索——给奥德修斯指明了通向宙斯信使赫尔墨斯的道路(《奥德赛》,12.389-90)。而在编织第二次上升的过程中,苏格拉底对第俄提玛教诲的重述——一个经验丰富的奥德修斯对同伴们的发言——居于主导地位。

第一次上升始于身体之美,上升至灵魂之美,再升向灵魂的操持或行迹之美;然后,灵魂"转向美的沧海",并且心醉神迷地瞥见"永在的东西"(always being / aei on)——所有东西都置身其中并分享永在之美(210d-211b)。苏格拉底很熟悉这一套:在《王制》里,他曾经讲过朝向善本身的上升之路,在《斐德若》里,他也提到过横穿宇宙空间朝向天地之外的上升之路,这些都同样象征着爱欲经验的巅峰与成就(沃格林1990a)。正是这同一个成就了的苏格拉底,重述了第俄提玛对阿迦通家里的听众的教诲。苏格拉底不仅领会了第俄提玛的言词,而且还能重塑它们,并以相似的言词引导自己的对话者,并让他们自己体会这些词的意义。苏格拉底的重述(第俄提玛的第二个上升说法)不过是为了哲学的目的而进行的一次修辞上的练习。

在对第一次上升的扼要重述里,苏格拉底马上使这种上升成为"正派的男童恋实践",并描述了这种上升如何"走上"一定的"阶梯":从一个身体的美上升到两个身体的美,从两个身体的美上升到全部身体的美,从全部身体的美上升到美的操持,从美的操持上升到美的种种学问,从美的种种学问上升到美本身的学问——认识美之所是(211b-d)。苏格拉底正在给会饮者们提供一架为他们订做的梯子,

并指望他们能比厄尔斐诺耳更聪明一些，在上升时不至于像厄尔斐诺耳那样从喀尔刻的屋顶摔下来。梯子上的那些“阶梯”其实是按照会饮者们演讲的顺序排列起来的，并概括了他们颂辞的内容：一个美的身体正是斐德若这位男童恋情伴；两个美的身体，就加上了泡赛尼阿斯这位男童恋有情人；所有身体，指医师和宇宙学家厄里克西马库斯；美的操持，指喜剧作家阿里斯托芬和悲剧作家阿迦通；美的种种学问，代表苏格拉底训导阿迦通以及第俄提玛训导苏格拉底；美本身的学问，就是最高的启示。阿迦通的宴会——这个冥府——本来看起来毫无出口；而现在，会饮者们有了梯子，并得知如何使用这个梯子爬出去。如果他们立志“亲爱神并尽可能使自己不朽”（212a）却还摔断脖子，那肯定是他们自己的过失。

响起一阵敲门声，于是每个人又重新牢牢占住自己的座位。阿尔喀比亚德突然出场了。随之而来的是一个非凡的场景，称得上是柏拉图最伟大的文学成就之一，是一段迷人的篇章，发展了《入冥府》中忒修斯与庇里托俄斯之间友谊的隐喻。柏拉图让阿尔喀比亚德充当了苏格拉底的对立面——庇里托俄斯，浓墨重彩地描绘了苏格拉底作为新奥德修斯的形象，并与忒修斯的故事结合起来，借此，广泛地奠定了苏格拉底作为最伟大的希腊英雄这一肖像刻画。忒修斯为争取自己的合法地位和权利克服了重重困难，终于成为雅典国王；但是，尽管忒修斯执政期间成就辉煌，最后还是被流放和谋杀。苏格拉底所在的城邦从不承认他苏格拉底是唯一一个有能力“实践政治”的活雅典人，从不承认他是唯一掌握了“真正的政治艺术”的人（《高尔吉亚》521d），但确实有人看出了迹象。以苏格拉底的便鞋为例：忒修斯的合法性得到确认，是因为国王认出了他的便鞋。同样，在《会饮》中且只有在这篇对话中，别人发现苏格拉底竟穿了一双别致的便鞋（174a）。然而，认出苏格拉底就是“哲人王”的人寥寥无几。柏拉图在《斐德若》里记述了苏格拉底与忒修斯的相似命运。

阿尔喀比亚德知道苏格拉底是谁，正如庇里托俄斯知道忒修斯是谁一样。照理说，庇里托俄斯与忒修斯应该相互为敌才对，因为他们一个是雅典的国王，一个是阿庇泰的王子；但是庇里托俄斯故意干了

件错事,在他们之间挑起了一场武装冲突,以便使他们能够相会并成为朋友。当他们全副武装站在那里、互相打量对方时,倒反而尽弃前嫌,互相表白对对方的爱慕之情。同样地,人们可能期望苏格拉底与阿尔喀比亚德相互为敌。然而,出于爱情的缘故,阿尔喀比亚德承认自己的大胆努力是为了让苏格拉底成为自己的有情人,而苏格拉底把他的这种勾引称之为"以铜换金"(219a);尽管阿尔喀比亚德举止未免轻率,但苏格拉底宣称自己只有两个热爱对象——阿尔喀比亚德和哲学(《高尔吉亚》481d)。

忒修斯与庇里托俄斯在一起搞了许多恶作剧,其中最有名的就是为庇里托俄斯抢新娘。庇里托俄斯迎娶希波达弥亚(Hippodameia)时,请了自己的亲族肯陶洛斯人(Centaurs)参加婚礼。肯陶洛斯人喝醉之后,竟然企图绑架新娘和另一个阿庇泰女人,引起了一场战斗,忒修斯帮庇里托俄斯打败了他们。这个场面很著名。用这个场面来比拟阿尔喀比亚德与苏格拉底的关系很合适:因为阿尔喀比亚德就像庇里托俄斯一样,有一些肯陶洛斯血统,他既有一种低级品质——或许可以说是对民众的爱(《高尔吉亚》481e),又有一种哲学气质——只有在与苏格拉底的相伴中才显示出来,阿尔喀比亚德被这两种相反的性情撕裂。现在,庇里托俄斯也想要另一个新娘。事实上,他更喜欢冥后珀尔塞福涅。于是,庇里托俄斯就和忒修斯一起向冥府出发了。冥王哈得斯(Hades)亲自迎接他们,但他们刚一坐下就被锁在椅子上。赫拉克勒斯去冥府捉拿三头守门狗刻耳柏洛斯(Cerberus)时看到他们,非常同情他们的遭遇。赫拉克勒斯经过一番努力解救了忒修斯,但是庇里托俄斯却怎么也动不了:他仍然被困在冥府的椅子上。柏拉图极为创造性地把这个传说用在《会饮》的构思之中。阿尔喀比亚德是为阿迦通——对话中的珀尔塞福涅——而来。阿尔喀比亚德在阿迦通身边坐下之后,却发现自己同时也坐在苏格拉底身边。这种座席安排正是阿尔喀比亚德被两种对立的强烈爱欲深深撕裂的写照。当阿尔喀比亚德蓦然发现苏格拉底就坐在自己旁边时,他跳起来大叫一声:"哇,[他妈的]赫拉克勒斯哟!"(213b)这时他认识到,自己的朋友兼有情人苏格拉底足以使自己摆脱阿迦通座榻的囚禁。然而,这种认

识似乎只有当苏格拉底——这个在他内心斗争中全副武装的同伴——坐在他旁边时才有效。阿尔喀比亚德重新坐下。他试图给予阿迦通和苏格拉底同等的尊敬。会饮结束时,阿尔喀比亚德的命运仍然悬而未决。

其他会饮者容忍苏格拉底并被他逗乐;只有阿尔喀比亚德才认识并知道苏格拉底是谁。这次会饮,阿尔喀比亚德来迟了,而且看起来已经喝醉了,没能听到大家爱若斯颂的哪怕只言片语;而他得知会饮的议题之后,便迫不及待地加入了讨论,而且直奔问题的核心。苏格拉底就是爱若斯。因为,如果爱若斯不是神,那就是精灵;如果这个精灵显示在人类的爱欲经验中;如果最具爱欲或精灵的人就是苏格拉底;那么,赞颂爱若斯与赞颂苏格拉底二者就毫无二致;的确,不赞颂苏格拉底就无法赞颂爱若斯,苏格拉底是一个将其他人引向最高启示的最完美中介,是一个帮助他们努力获得最高启示的助产士。阿尔喀比亚德是在场者中唯一一个知道这些奥秘的人。当其他人允许阿尔喀比亚德赞美苏格拉底时——有苏格拉底在场,阿尔喀比亚德决不赞扬别人(214d)——阿尔喀比亚德对苏格拉底及其影响作了一番个人说明,反映了苏格拉底复述第俄提玛教诲的所有显著方面。阿尔喀比亚德打算只讲真话,并坚持,如果他说假话,苏格拉底随时可以"在中间(metaxy)"验证他说的话(214D)。就这样,对阿尔喀比亚德来说,苏格拉底扮演了精灵的角色,一个验查自己的言词和行为的精灵;但苏格拉底并没有打断阿尔喀比亚德的发言。

苏格拉底对第俄提玛教诲的复述分为三个部分:(1)爱若斯是什么以及爱若斯有什么活动;(2)爱欲的初级奥秘,开始时讨论父母对孩子的照顾,结束时讨论名誉之爱会败坏对"灵魂的孩子"的关怀;(3)爱欲的高级奥秘,讲到朝见美本身的上升之路——其终点是美本身,它会使人"在对智慧的不可限量的[或慷慨的,aphthonōi]热爱中"孕育出许多美好的言词和大器的思想(210d)——的两种说法,其中,第二种说法更适合现场的那些听众。阿尔喀比亚德对苏格拉底的赞颂也分三个部分——其间有两次被暂时打断,这两次都是由于他关于苏格拉底的表述混乱而令人沮丧:(1)说明苏格拉底是谁以及他有什么活

动;(2)揭示了两种爱欲之间的冲突——在年轻的阿尔喀比亚德灵魂中,对名声的热爱与对苏格拉底的热爱之间如何斗争,直到他试图通过勾引苏格拉底而使二者达成和解,而苏格拉底因关注阿尔喀比亚德的灵魂,毫不迟疑地拒绝了;(3)进一步揭示苏格拉底的性格和影响——他的"正派的男童恋"——从最简单的东西上升到阿尔喀比亚德在苏格拉底在场时才能达到的高度,这种叙述的上升几乎跟第俄提玛所描述的那条道路完全相同。

(1)阿尔喀比亚德的赞颂从"影像/比喻"(eikonōn,215A)开始。苏格拉底就像西勒诺斯的木头雕刻,或者说像森林之神萨图尔——赫耳墨斯(或潘神)的儿子,肩负着养育酒神狄奥尼索斯的责任。阿尔喀比亚德说苏格拉底是一个木制的西勒诺斯,一旦打开,就可以发现身子里面有"神像"。阿尔喀比亚德曾"亲眼见过"那些神像,他们"那么神圣、珍贵,那么美妙无比、神奇透顶,无论苏格拉底要我做什么,我都会做"(216e-217a)。苏格拉底的主要活动就是说话。因此,阿尔喀比亚德把苏格拉底比作萨图尔马尔苏亚(Marsyas)——他的音乐能迷倒任何人;苏格拉底尽管在猖狂方面稍逊于马尔苏亚,但在迷人方面则"更为神奇",因为他无须任何乐器,只用言辞就能把人迷住。任何人听他说话——"女人、男人或孩子"——都会被镇住和迷住(215b-d)。阿尔喀比亚德承认,苏格拉底的言辞也打动了他自己,有时令他落泪;这些言辞比演说家伯利克勒斯(Pericles)——他本人的向导——的言辞更能打动他;这些言辞令他无力反驳苏格拉底(215d-216b)。并且,苏格拉底的言辞令他感到绝望:"我简直不知道对这家伙到底该怎么办才好。"(216c)

(2)年轻的阿尔喀比亚德企图亵渎苏格拉底的秘密,这个故事众所周知。阿尔喀比亚德暗示这会成为一件令人惊讶的丑闻,但最后并没有。

(3)阿尔喀比亚德说,他成年之后跟苏格拉底有段关系,这段叙述是另一回事。这才真正令人惊讶。这段叙述似乎是一系列的奇闻佚事录,被一个迷人的醉汉散漫地扯到一起。当然,其中还是有序可循的。首先是波特岱亚(Potidaea)之战:苏格拉底能承受身体上的辛苦,

抗拒诱惑;他也能喝酒但从不喝醉;他举止奇特,可以整天站着纹丝不动;他在战斗中勇敢无敌;他还拒绝自己的勇敢所带来的一切荣誉。其次是德利乌门(Delium)之战:苏格拉底依然英勇无比,这次阿尔喀比亚德是骑在马上,因而得以更好地观察苏格拉底,看到苏格拉底简直就像一个肯陶洛斯人,而且阿尔喀比亚德这次有更好的机会来反省自己所看到的一切;他发现,苏格拉底身上的品质比其他人号称具有的品质更为优秀。于是,阿尔喀比亚德更进一步:他引用了阿里斯托芬《云》里对苏格拉底的描述,但毫无批评苏格拉底的意味——对苏格拉底的批评在这部喜剧中随处可见;他觉得苏格拉底实在神奇,找不到一个跟他相似的人;最后,作为一个补充,阿尔喀比亚德又打开了苏格拉底言谈的沉默性质,其言辞中充满了极像苏格拉底本人的神像。

我们来分析一下这个顺序。首先,是苏格拉底的身体:它能同时抵抗苦与乐。其次,是经过身体的灵魂:它能够经受烈酒的考验,坚持自身的理性能力,虽然这只是一个外在表现。然后,是一种首要美德——勇气(来自于一种自我胜利)——和对生命之爱的拒绝,从而更反映出,勇气作为一种品质独立于它的名誉。苏格拉底还具有更伟大的美德:他比别人更"镇静/达理"(reasonable\emphrōn,221a)。苏格拉底甚至像爱若斯一样,带着羽翼,看来阿里斯托芬把他比喻为"鸟"倒也合适。苏格拉底有许多令人惊奇的品质和行迹,而最令人惊异的是,他绝不像任何其他人,无论古人今人。苏格拉底最像西勒诺斯和萨图尔。他的言辞一旦打开,就可看到里面满是"美德神像"(images of virtue);这些美德神像有"道理"(reason\noun),"近乎神"(most divine\theiotatous),对于每个愿意变得美好、高贵的人(kalos kǔgathos)而言,所有这些东西都需要好好搞清楚(kalos kagathos,222a)。身体、灵魂、灵魂的诸品质、各种令人惊奇的操守和行迹,沿着精灵之路,朝向那孕育无数美好思想和言辞的、征服一切的美本身,一路上升。苏格拉底沿着第俄提玛的梯子上升,爬向爱欲的最高奥秘,而阿尔喀比亚德则似乎是在苏格拉底的陪伴下走上上升之梯,二者在经验上是同等的。但阿尔喀比亚德被别的爱情给撕裂了。

阿尔喀比亚德很清楚苏格拉底是谁。阿尔喀比亚德很快就认出

了他。阿尔喀比亚德之所以认出苏格拉底是因为他正在寻找他。阿尔喀比亚德回顾波特岱亚战役时,说"只还想说这位坚强的勇士忍受和经历的一件事"。这话出自《奥德赛》(220 =《奥德赛》4.242,271),它的背景是,当时忒勒马科斯(Telemachus)正在斯巴达王墨涅拉俄斯(Menelaus)和海伦的家里打探父亲的消息。忒勒马科斯从他们那里得到的第一句回答也可能被阿尔喀比亚德引用到自己对苏格拉底的颂辞中。海伦说:"我不能讲述全部,对你们一一说起 / 关于坚强的奥德修斯的冒险。"(《奥德赛》4.240 - 41)而墨涅拉俄斯说:"我从未目睹像他这样的英雄 / 不知有谁的心能像奥德修斯那样坚强。"(《奥德赛》4.269 - 70)

【译按】《会饮》参照刘小枫先生译文,《奥德赛》参照王焕生先生译文,阿里斯托芬戏剧参照罗念生译文,译者根据上下文略有改动。

参考书目:

阿里斯托芬,《鸟》,见 Jeffrey Henderson 编译,*Birds*; *Lysistrata*; *Women at the Thesmophoria*, Cambridge: Harvard University Press, 2000。

Barry Cooper,《黑暗孕育之物——柏拉图〈理想国〉的两个大地主题》(A Lump Bred Up in Darknesse: Two Tellurian Themes in Plato's Republic),见 Zdravko Planinc 编,《政治学、哲学和写作:柏拉图灵魂关怀之艺术》(*Politics, Philosophy, Writing: Plato's Art of Caring for Souls*, Columbia: university of Missouri Press, 2001),页 80 - 121。

荷马,《奥德赛》(*The Odyssey*, Cambridge: Harvard University Press, 1919),两卷本;Richmond Lattimore 译本(New York: Harper Colophon Books, 1975)。

Zdravko Planinc,《柏拉图的政治哲学:〈王制〉和〈法义〉中的审慎》(*Plato's Political Philosophy: Prudence in the "Republic" and the "Laws"*, Columbia: University of Missouri Press, 1991)。

Zdravko Planinc,《从荷马到柏拉图:在宇宙学对话中的诗与哲学》(*Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, Columbia: University of Missouri Press, 2003)。

柏拉图,《普罗塔戈拉》(Protagoras),见 *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge: Harvard University Press, 1914, 卷 2。

柏拉图,《高尔吉亚》(Gorgias),见 *Plato in Twelve Volumes*,Cambridge: Harvard University Press,1925,卷 3。

柏拉图,《会饮》,见同上,卷 3。

柏拉图,《柏拉图的王制》(*The Republic of Plato*, New York: Basic Books, 1968),布鲁姆(Allan Bloom)编译。

柏拉图,《柏拉图的会饮》(*Plato's "Symposium"*,Chicago: University of Chicago Press,2001),伯纳德特(Seth Benardete)编译。

James M Rhodes,《爱若斯、智慧和沉默:柏拉图爱欲对话》(*Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*,Columbia: University of Chicago Press,2003)。

Sean Steel,《柏拉图〈会饮〉中的"下降"》(*Katabasis* in Plato's *Symposium*),载《解释》(*Interpretation* 31:59 - 83,2004),页 61。

Eric Voegelin,《柏拉图和亚里士多德》(*Plato and Aristotle*),见《秩序与历史》(*Order and History*,Baton Rouge: Louisiana State University Press,1957)卷 3。

Eric Voegelin,《历史中象征与经验的对应》(Equivalences of Experience and Symbolization in History),见《著作全集》(*Collected Works*, Columbia: University of Missouri Press, 1990a) 卷 12,《论文集:1966 - 1985》(*Published Essays*, 1966 - 1985),页 115 - 133。

Eric Voegelin,《智慧与关于极端之物的魔法:一种沉思》(Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation,1990b),同上,页 312 - 375。

斐齐诺与《斐德若义疏》中的宇宙论

阿兰(Michael J. B. Allen) 著

杜佳 译

【编者按】斐齐诺(Marsilio Ficino 1433 - 1499)是文艺复兴时期的柏拉图主义者,著名的柏拉图解经家,其《斐德若义疏》在柏拉图解经史上享有盛誉,本文为阿兰教授研究《斐德若义疏》(*The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Uin. Of California Press 1984)中的一章,有助于我们了解近代开端时西方的柏拉图经学的一些重要面相。阿兰教授另有 *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer: Introduction, Texts, Translations*(1981,将由华夏出版社出版)。

在斐齐诺(Marsilio Ficino)的《斐德若义疏》中,疏解神话的一章最据形而上学特征,它意欲用新柏拉图主义哲学的本体论和宇宙论来解释御车者神话(charioteer myth),以确定灵魂上升的方案,构建起从感官世界到理念世界,即使不是到太一(the One)超验的至善的各个阶段。当论及灵魂自由自在地加入朱庇特队伍的飞升,与之共同飞往理智界域的天穹,凝视最远的"天界"——即柏拉图称之为"超天体的界域"(the supercelestial place)中的理性界域时,谈到了如朱庇特那样

的个体灵魂，这位高无上的御车者，也谈到了朱庇特在萨杜恩(Saturn)界域向上飞升，且几乎飞升得与萨杜恩这最高的理智(intellect)或精神(Mind)一样高。

斐齐诺没有让自己局限于文本的局部，而是显得自己对从247A到247E甚至更多的内容都非常熟悉，与此同时，他也提炼出少量关键的专门用语和短语：天穹顶、世界(world)或天(heaven)的概念、世界的背面、超天体的界域、定数十二等等。但是，我们会感觉到，斐齐诺发掘的材料如此丰富而且富于启示性，几乎足以让他无穷无尽地讨论其含意；因为，在柏拉图转回描述折断的翅膀、伊卡洛斯的坠落以及劣马邪恶的反叛之前，这便是《斐德若》神话的核心，是最初导引飞升的景象。

在至善(Good)或太一之下，是四个世界或界域，依据《蒂迈欧篇》(28B,30C－31B)，斐齐诺把至善或太一称为“上界”。至善或太一不能被认为是一个“世界”，因为，它无法被感性或理性地理解，它甚至还超过了理念(Ideas)本身(斐齐诺还用了太阳这个神圣化的比喻)。第一界域或“天”，即神话中的超天界(the superheavenly place)，[①]是纯粹的诸相(Forms)的理性(intelligible)世界，这一系列的理念因为存在于精神中便也就是精神——最高的理智与最高的理性合而为一。这个界域只能为理智者所感知，是推理(reason)完全无法企及的，而且被想象成纯粹的，无蔽的光(这光来自作为至善的太阳)。第二个界域是理念的理智界域，因为它们存在于从属于精神的纯粹理智中，并且也受其支配。这主要由理智认知，但是需要推理的帮助，而且它被想象成一个充满了共享的或者云蔽的光或色的世界；如我们所见，这个世界是理智者的界域。第三个界域是诸相之赋予生命的界域，因为他们既存在于世界－灵魂(World－Soul)或者灵魂(Soul)中，又存在于在此之下的神圣的灵魂中[换句话说，斐齐诺没有像区别精神(Mind)和心灵(minds)那样来区别精魂(Soul)和诸灵魂(souls)]。这个世界主要由

---

① 按《斐德若》中的神话的说法，它是超出诸天的地方，但若用《蒂迈欧》对“世界”或者“界域”的定义来说，它是一个“天”。

推理所认知,但是需要理智的帮助——也就是,两种能力的重要性从第二个界域以降就逆转了——并且它被想象为宇宙形状或三维的延展。最后一个界域是诸相之有形的物质世界,因为诸理念存在于躯体(body)之中,即世界—组织(World - Machine)中;而且,由于这是一个感性而非数学的界域,它是由想象和知觉所认知的。[①] 因此我们有了一种五元组合:太一、精神、心灵、有诸灵魂的精魂,以及躯体。如果我们把它进行单数形式和复数形式的分离或合并的话,这个五元组合很明显或者是一个潜在的六元组合,或者是一个四元组合,尽管如此《斐德若》的神话本身迫使斐齐诺要维持精神和心灵之间的区别,而又把精魂和灵魂一起谈论。因为朱庇特的车队穿过心灵的界域,也就是理智的界域,而没有穿过精神的界域,即理性的界域。

斐齐诺把这两个更高的界域称之为"非下界的"(supermundane)世界或者天,而把另外两个低些的界域称之为"下界的"(mundane)世界。有人可能会认为"超天体的"和"天体的"之间的区别类似于此,但是《斐德若》关键的引证把理性世界说成是"超天体的界域",这就迫使斐齐诺把下一个界域,理智的界域,理解为"天体的界域"(也就是,天 heaven),而更低的两个界域,有生命的和可感知的界域,理解为"次天体的界域"[②]。然而,当不与这些界域的特殊图式所连接的时候,"天体的"指的是有生命的星神(star gods),而"超天体的"或者是指理智的诸神,或者指在他们之上的诸理念。因此我们可以在他们有生机的界域里谈起在"超天体"的界域里的"天体的"诸神,也可以在他们理智的界域里谈起在"天体"里的"超天体"诸神。在寻找对这一异常情况的解释的过程中,斐齐诺注意到,对柏拉图而言,"天"可能常

---

① 显然,这里没有仅被推理所认知的界域(ratio simplex)。

② 因此他可以在他的《〈帕默尼德〉注疏》第 60 章[1](Opera, P. 1175. 2)中这样评述:Ibi(in Phaedro) enim perlocum sub coelo sensibilem vel ad summum animalem designat naturam; per locum vero coelestem, intellectualem; per supercoelestem, intelligibilem."(在其(《斐德若》)中,柏拉图的意思是,在诸天界之下,是可感知的世界,或者在它的顶点,是有生命的世界,是自然;就天体的界域而言,是理智的自然;而就超天体的界域而言,是理性的自然。)见阿兰,《御车者》(Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer),PP. 66 - 69。

常意味着每一个界域里最高点，同样在《蒂迈欧》的意义上说，它意味着这个界域本身。因此，“天”意味着地上的人的有生机的界域，在天体界域里有生机的诸神的理智的界域（此天支配着《斐德若》的神话），也意味着诸神向往的理性的界域。如果我们要坚持把太一也称之为世界的话，那么它将是精神的理性界域所向往的天；但是由于我们这样做是不合法的，所以我们不能把它称之为“天”，而这个可能的最高的“天”，也就是根本上理念的理性的界域，即精神。

人类的灵魂同样也有四个世界，这四个世界是宇宙诸相的四个系列，但是这些世界并不是刚好完全与这些根本的界域相对应，因为它们存在于有生命力的自然中（是被感觉感知的），存在于想象中（这里和感觉相区别），存在于推理之中，也存在于理智之中。

这四个界域构成宇宙，宇宙，就如其名字所内含着的意义一样，是一元化的，是一。在每种情况下把它们连在一起的纽带，是心心念念想着要转变的最高和最低的成员。从《斐德若》和《会饮》的观点来看，美（斐齐诺在第六段中把它和真理、智慧和存在视为一体，如我们所知觉到的那样），是宇宙自产生以来的顶峰，形式上，它作为理性世界的王冠和光辉而存在，即精神本身之美。在美之外，因此也在精神之外，同样也完全超越了整个宇宙，因为超越存在和理性，就是太一，是超越了所有论断的“根本”，是含蓄着的、没有散发光芒的、未光辉四射的本质状态的光。因此，当苏格拉底说下界的诸神攀入诸天时，他的意思是，统治着有生命的界域里的天体的诸灵魂，通过他们的理智的美德上升到他们的天，也就是理智的界域，在那里他们用自己的理智（并借助于推理）来理解。但是，作为最高的灵魂，他们也拥有纯粹的理智（这些理智超过推理并且能够认知理性本身），这些下界的诸神也能够上升到理智界域的天的极限处，并且能够仰望所有最遥远的“天”，这也是那些有理智的存在可以仰望的天界，即理性的天界，或者说，精神的世界，它在超过天体的地方，之所以说它超过天体，是因为它超越了——《斐德若》神话中的概念——天，即理智的界域。

然而，和在《帕默尼德》中不同的是，斐齐诺说，《斐德若》没有探

究从精神到太一的终极上升的可能性。[1] 作为理智的灵魂而非纯粹的理智者,这些下界的诸神必须满足于对那些理性世界的一种观看——这常常是个体化的,但是在至高的时刻,很可能是在他们完全作为美,或者在他们的一个至高理念中呈现出来。也就是说,他们必须满足于真理之美(这同时也就是最高的理智和最高的理性),或者,回到他对诸神们进行讽喻的第三种方法的讨论,他们必须满足于 venerean Satrun,即萨杜恩里的维纳斯(Venus in Saturn)。

接下来斐齐诺开始着手绘制倒数第二个世界的地形图,这倒数第二个世界是在最高的理智之下,纯粹理智者的理智界域——也就是说,在作为精神的萨杜恩之下的萨杜恩的存在者(其中之一是作为领袖之一的理智者的萨杜恩,我们能回想起,就如朱庇特既是灵魂,也是一个灵魂领袖!)。在 247A - C 中,苏格拉底这样描写下界诸神,他们"沿那直陡的路高升一级,一直升到诸天的绝顶"——在斐齐诺译为 in celestem circunferentiam proficiscuntur iam ascendentes。达到这个绝顶或穹隆之后,他们出到天外,并且"在天背上站立"——cum ad summum pervenrint ,extra progresse in celi dorso consistunt;随即,"他们随着天体绕行,观看天外的东西"——ibi constitutas circunferentia ipsa circunfert atque ille intuentur que sunt extra celum。这一段描写天国诸神(他们已经作为我们的天而存在,是地上的世界所仰望的有生命诸天)正在向上攀登,经过理智界域同心的三个区域,这些区域其实就是他们的天:首先到达穹隆之下的凹陷区域,然后上到穹隆本身的最高点(这被翻译为如下不同的词语:summum, profundum, circunferentia),最终,超过穹隆到达其"背上"凸出的区域。在理智天背上的这个位置,他们可以仰望在超诸天的地方,精神中的理念,即是理性的超天界。

---

① 也就是说,我们的太一,我们的 unitas,要到上升到绝对的太一;参看克瑞斯泰勒《哲学》,PP. 250 - 251,368。然而,当克瑞斯泰勒论证说,那样一种上升"不是区别于沉思的一种特别行动,而仅仅只是沉思行动本身的一种特征"(P. 251)时,他是低估了这种本质上来看是普罗提诺哲学体系的概念对斐齐诺,或者说至少是对晚期的斐齐诺的重要性。我相信,就如斐齐诺的爱之理论所证实的那样,他总是对较高的人迷出神状态比对沉思更有意识。见 Beierwaltes, *Marsilio Ficinos Theorie des Schonen*, pp. 38 - 42,也见于第九章,注释 13 以下。

由于精神是"普遍的宇宙",在这个范围里,它没有对心灵、灵魂或者身体的特别的分类,而是所有的事物都肉体地,生机勃勃地,或理智地存在着,它是一个典型的世界或者天,包含了所有的世界和天。与此同时,由于它最接近太一,而且它自己本身也在可能达到的最高程度,所以它是宇宙的统一状态。然而,我们只能在比喻的意义上来谈论这个最高的宇宙,这个超天界:最好是无蔽的、光芒四射的或辉煌灿烂的光,普照理智界域。[①]

分配到天穹的这三个区域的,是理性或萨杜恩的存在的三个等级:最低的、中间的和最高的。这些理性或萨杜恩的存在一起构成了理智的界域。他们由十二个理智者领导,这些理智者的名字与星相上处于十二个位置的诸神的名字相同[②]——定数十二,斐齐诺说,它对于对于两种宿主:有生命的人和理智者的领袖来说,都很"适用"的。[③]这些超下界的存在者(斐齐诺和新柏拉图主义者也称他们为诸神)没有像我们最初所预期的那样,被列入占据着这个界域的凹陷处,穹隆处,凸出处的三个四元组合,而是被列入了四个三元组合,第一个最接近理智世界,最后一个最接近有生命的世界,其他两个居于二者之间。[④] 由于我们知道天国十二个位置的诸神们的名字和等级,所以我们或许能够推断出这个超天界的十二位尊神都有哪些:乌拉诺斯,萨杜恩和朱庇特很可能构成第一个三元组合;马耳斯,阿波罗和维纳斯构成了第二组;墨丘利、黛安娜和乌尔坎构成第三组;朱诺,尼普顿和

---

① 关于这个传统的,最终看来是奥古斯丁教义的,这三种光的区别,见第四章页109上,以及第八章页186-187下。

② 斐齐诺没有试图用在来自赫西俄德的《神谱》的前朱庇特世代的神的名字来指这些理性的神明:伊阿珀托斯,忒伊亚、亥伯龙神等等,例外的是乌拉诺斯、克罗诺斯和瑞亚。

③ 就如古代的新柏拉图学派的人一样,斐齐诺尽管早期时认为这些界域的实际数字还没有确定,因此柏拉图之所以确定为十二是为了方便的缘故(见第十章,第四段),他发现其实十二这个数字在数字命理学上来说有着非常重要的意义,就如他在第十一章,第九段中特别清楚地说明的那样(见艾伦《御车者》页243-244注释55,以及更多的参考)。

④ 在他的 Parmenides Commentary 第九十四章中(Opera,页1194.3)中,斐齐诺谈到在理智世界里神明的三个等级,与在有生命的世界里的相似。然而,他可能只从理性的、混合的,以及理智的这些范畴,做了些简单的思考。

维斯太构成第四组。[1] 斐齐诺选择三元组合而不是四元组合来研究，是因为这样他能够保持乌拉诺斯—萨杜恩—朱庇特这个组别的完整，而把其他组别作为朱庇特的三个细分部分。

或许鉴于赫米阿斯(Hermias)的哲学编集学[2]，斐齐诺提出建议，将有生命的十二尊神和理性的十二尊神相互关联起来而不是平行起来。[3] 或许，更高的十二尊神的成员，是统治并且供养较低者灵魂的理智者。或许为响应这种神助的统治，这些灵魂自己也求助于他们相应的理智者，以便"尽其所能来崇拜和模仿他们"。[4] 或许这十二位理智者中的每一个都仰望那些在理性世界里的理念或者"源型"(models)，这个理性世界兼顾其自身，其精魂和诸灵魂、范围以及在他们当中直接从属于其下者。斐齐诺对"或许"的重复以及他在第九段开始的注释，所有这些"显得可信的"东西，都可以让我们对这样一个事实有所警觉，即，他正在为我们提出一些看法，而不是教条。接下来的一段告诉了我们这是为什么。一些古代的注疏者论证说，在《斐德若》里，柏拉图意欲描述的是超下界的诸神，而不是下界的诸神；而斐齐诺记着的是亚姆布里库斯(Iamblichus)、西赫努斯(Syrianus)、赫米阿斯和普

---

① 我再次假定斐齐诺是遵循占星术的而不是柏拉图的或者 Porphyrian 的等级(见第五章，注释 17 以上)；而且我也假定，他意指行星的而不是黄道带的十二。在假定下界的和超下界的十二尊神的相同模式时，斐齐诺不可避免地否认普罗克鲁斯(Proclus)的超宇宙——在宇宙内的十二。见 Saffrey，"Notes platoniciennes"页 171－172；也见阿兰，《御车者》，页 34－36，以及第十章以下。

② 《斐德诺》页 135－136(Couvreur 编辑)；参看 Dillon，Iamblichi Fragmenta，页 251。

③ 在对《斐德若》的新柏拉图主义的解释中，暗含着一种在理性的十二尊神和天国的十二尊神之间有种简单的平行主义，斐齐诺在对此赞成这一点上，似乎显得很独特；对普罗克鲁斯来说，他在这个方面主要的权威资料，是赞成一个更为复杂的排列，最引人注目的是在他的 Theologia Platonica，4.4－26 中(由 Saffrey 和 Westerink 编辑并翻译，4：17－78)。有趣的是，当他在写作自己最后的一本 Platonic Theology，尤其是在第八章时(Marcel 编辑，3：204；翻译，艾伦，《御车者》，页 236)，他很可能也依然受着普罗克鲁斯的影响。见第九章，页 220－221 以下。

④ 根据 Rosan 的《普罗克鲁斯的哲学》页 179，普罗克鲁斯最终是抵制这样一种概念的，即可能有"超宇宙的灵魂"，根据是，如果他们存在的话，我们能够用更多的细节，更准确地来描绘他们。

罗克洛斯的观点。[1] 但是其他一些人，尽管普罗提诺是唯一一位为我们所知道的，已经论证过，描述的是下界的诸神(《九章集》5.8.10,12和13)。[2] 斐齐诺认为，这持续了一种"可能的"阅读。

除了普罗提诺的权威作品以外，他为否定超下界主义者对柏拉图在246C5和D1中选择"生——物"(ζῷον)一词找到了解释。他写道，"生——物"描述的是在一个有朽存在中灵魂和躯体的组成结构，我们得以类似地来描述一位神明。在246C7中柏拉图说，我们的想象力为我们勾勒了一幅图画，这幅图画里的存在者"是我们从来没有看见过，也不能恰切地设想出的"，我们只能把他想象成一个永生不朽的"生——物"，此生物拥有"永远结合在一起的灵魂和躯体"。由于柏拉图把御车者、马车、马匹和两个内在的动作与一个外在的动作，连同维斯塔(Vesta)、邪恶(demons)甚至是人类灵魂，都归为诸神的伴侣，所以斐齐诺认为，无论他们怎样如空气一样飘忽，他必须把他们想象成有灵魂和躯体的存在，因此也就把他们想象如苏格拉底所定义的"生一物"。简而言之，无论这里有多少类比在起作用，斐齐诺认为，柏拉图是在描述下界的而不是超下界里的诸神的朱庇特的车队里的人，他们是可以在萨杜恩的车队里驾御(如果这样一个表示动作的动词能被认为是合适的话)的纯粹的理智的诸神 。

即使斐齐诺没有阐明，或许对下界主义者的观点最有力的论证是他的一个设想，即，以运动的观点来看，这个对话主要是关注灵魂的，并且，御车者神话所体现出的是灵魂的飞升，而不是纯粹的理智者的缺乏想象力的、静止不动的上升。如果斐齐诺一生对灵魂以及它的本性、不朽性、力量和自由着迷，那么可以想见，他将被普罗提诺的解释，

---

① 见阿兰，《御车者》页6－7，244－245，注释56，58，59，以及更多的参考，也见第十章以下。

② 在这些部分，普罗提诺清楚地把朱庇特设想为"给出证明"的神明——也就是说，是把朱庇特设想为世界－灵魂。参看《九章集》4.3.7以及4.8.2；也见斐齐诺自己在他的全集页1734.2，1754.8－1755，1769等处关于这些部分的评论。见第七章注释第七，以及第十章页234及以后。(鉴于它对普罗提诺对《斐德若》的观点的理解至关重要，因此在这后者中，我收入了1492年斐齐诺对《九章集》5.8.10的拉丁文翻译。)

而不是亚姆布里库斯式的和普罗克洛斯式的想法所吸引，特别是因为一个纯粹理智组成的车队很可能实际上就是天使，[1]而且，他坚定于这样一个观点，即，《斐德若》的神话关注的显然是人。事实上，朱庇特的灵魂车队包括通过天使的各个等级上升的人类的灵魂，而且，无论时间多么短暂，在基督的精神里和天使一起分享他们对理念的直观。

注疏正文的最后一段，斐齐诺再次关注了柏拉图在 247A－C 中几次提及的“天”：“在天上，有好多好多美不胜收的景观和路径”（A4－5）；“那些不朽的灵魂……在天上涌现，并立于天穹之外”（B7）；以及“他们便随天体绕行，观看天外的界域”（C2）。斐齐诺强烈地反对那些把这些情形下的“天”理解为我们日常所看见的“天空”的人，我们日常所见的天空，大概也就是空气和火的领域[2]；因为，当我们作为堕落的灵魂不能在此获得幸福时，就设想，那些下界的诸神会凝视在我们天空中“美不胜收的景观和路径”来获得幸福，这样的设想是可笑的（还不用说这些景象本身）。那些下界的诸神存在于远远高于我们的天空之上，而且，如果他们想要凝视天空，也该是往后看而不是往上看——并且，是回头看他们业已知道“原因和理由”的某些事情的现象。斐齐诺说，那些回头看下界的空气的将暗示着，他们的翅膀已残废或凋破了，而这是与诸神无关的一种情况。同样可笑的，是设想那些下界的诸神会被带着“在我们天空的背面”四处巡游，因为他们就是所有天界运动的来源，因此不能用任何一个界域的运动来移动。如果他们从空气或火的穹隆或背面被带着去绕行四周，仰望在超天界区域里理性的理念的话，那么他们的仰望凝视就将超越他们自己有生机的界域，也会超越理智的界域；然而这是不可想象的。最后，斐齐诺反对设想诸神的四个三元组合分布在我们四大要素的天空的凸出处，穹隆处和凹陷处。通过这一系列的反对，他实际上就摒弃了与超下界主义

---

① 这正好就是在他写作自己的《柏拉图的神学》18.8 时所设想的（Marcel 编辑，3：204；阿兰，翻译，《御车者》页 236）；见第九章页 221 以下。关于“天使”和“诸神”之间的关系，见第一章，注释 21 上。

② 在这里，斐齐诺几乎显然是受惠于普罗克鲁斯的《柏拉图主义神学》4.5（Saffrey 和 Westerink 编辑，4：18－22），此书提供了一套类似的驳斥。

者相反对的另一极的关于朱庇特上升的错误的理解，这样的一种理解，我们可以称之为"实下界主义"(intramundanist)、唯物主义，甚或是斯多葛式的。

我们应该确认，这些关于天的论点于克哈提鲁式的(Cratylean)规则而言是理智的诸天，在那里，乌拉诺斯向上仰望超凡的理念。因为乌拉诺斯既是理智十二尊神中第一位理智者(就如他在下界的对等人物是有生命的十二存在组中的第一灵魂一样)，也是当他们仰望时整个的理智等级(尽管本体论上，这个等级是在萨杜恩之下的)。所以，斐齐诺做出这样的结论：作为世界—灵魂的朱庇特之下的下界诸神，因为已经向上飞升过了理智天的三个区域(就是那些被理性的、混合的以及理智的诸神这四个三人组所占据的地方)，至少是在这天的背上随着天体绕行，仰观第四个以及在超天界的地方的精神的最高界域。尽管驳斥超下界主义者关于菲德拉(Phaedra)的车队的解释，斐齐诺依然赞同超下界主义者在247A－C关键的论点，关于"天"的解释指的是理智的界域。也就是说，他回应了可能是，也是他肯定地认为是由普罗提诺提出的前亚姆布里库斯式的见解。[①]

斐齐诺以一个占星学的注释来结束他的注疏是具有重要意义的；

---

① 斐齐诺以及后来的新柏拉图主义者都可以援引普罗提诺的权威说法，特别是5.8的后面部分，因为他的理念和表述具有深刻的比喻特质，而去掉了普罗克鲁斯学术的精确性。普罗提诺的精神界域，被亚姆布里库斯分成了理性的和理智的，在这样的区分之上，普罗克鲁斯建立起了理性的、理性兼理智的以及理智的这样三个界域。然而对斐齐诺而言，它却保持着它最初的统一，尽管就如我们所见的那样，斐齐诺对这些都很熟悉，并且它也使用了后一种区分。我相信，他在努力地要重新发现普罗提诺对《斐德若》的解释，因为他认为普罗提诺的解释要比亚姆布里库斯或者普罗克鲁斯的解释更简单一些，因而也更容易适用于基督教。根据亚姆布里库斯的区分，斐齐诺把《斐德若》解释为是指"理智"的天或界域。他使其成为普罗克鲁斯理性的、混合的以及理智的诸神的家园(尽管对普罗克鲁斯本人而言，这只是两个更低的三元组合的混合的诸神的家园)，并使之位于纯粹理性的、理性的或者超天界的界域之下(尽管普罗克鲁斯把这个地方分派给了混合神明的第一个三元组合)。然而，根据普罗提诺的形而上学，他认识到，"理智的"天和超天界，也就是更高的理智和理念，都是精神这个统一界域里的一个方面。参看普罗克鲁斯的《柏拉图主义神学》4.5，23(Saffrey和Westerink编辑，4：21，38－69)；以及多伦(Dillon)的分析，《亚姆布里库斯残篇》，页251－253。见第十章，页250及后页。

因为从一开始,在他关于御车者的概念的下面,是另一个俄耳甫斯教的重要教义:即,当诗人们说到乌拉诺斯是萨杜恩之父,萨杜恩是朱庇特之父,而每一个反过来都凶暴地废黜了其前任时,他们只是秘密地说起普罗提诺主义本质的散发,一种注定会颠倒的过程。[1] 因此,朱庇特必须成为萨杜恩,而萨杜恩必须成为乌拉诺斯(他可能必须成为冥府之神 Demogorgon,尽管这是一个令人费解的神话,假设太一的卓越是绝对的话)。因此最终的御车者就是乌拉诺斯的朱庇特,就是作为乌拉诺斯的朱庇特,儿子作为父亲,甚至作为父亲的父亲,三位一体的

---

① 新柏拉图主义者从赫西俄德的《神谱》168-192 中熟悉了关于乌拉诺斯被阉割的描写,而对此最好的介绍是在 Wind 的《异教徒之谜》页 133-137 中。Wind 指出,阉割是"肢解奥西里斯,阿提斯(Attis)和狄俄尼索斯的一种形式,所有这些都对新俄耳甫斯教的神学家们表示了一种同样的神秘:因为无论何时,当至高无上的太一要降为众多(Many)时,这种创造的行动都被想象为一种献祭的、天体演化的死亡,通过这样的行动,一个神明集中的权力就被贡献出来并且分散了……"(页 133);与萨杜恩的束缚类似。重要的是这里还有普罗提诺,《九章集》5.8.13,和普罗克鲁斯的《柏拉图主义神学》5.3-6,36(Portus 编辑,页 252-258,324-326),在 Crat. 页 64.15-27(Pasquali 编辑),以及在《蒂迈欧》295B 及以下(Diehl 编辑,3:183 及以下)。

Wind 接着指出:"从逻辑上来看,从死亡的复活必须以一种破坏性的力量出现……以同样的逻辑,萨杜恩吃掉自己的孩子就被看作是拯救的一种希望,是从大众回到太一,是原始的'肢解'的一种逆转"(页 135)。参看赫西俄德《神谱》453-467;以及普罗提诺,《九章集》5.1.7。

除了赫西俄德,普罗提诺和普罗克鲁斯,斐齐诺的资料来源也包括西塞罗的 De Natura Deorum2.24.63-25.64;普鲁塔克的 De E apud Delphos(Moralia 388F-389A);Macrobius, In Somnium Scipionis1.12;以及卜伽丘的 Genealogia Deorum3.23。

斐齐诺在他的 De Amore5.12 中谈到这个双子主题(Marcel 编辑,页 197);在他的《斐勒布》注疏 1.11(阿兰编辑,页 138-139);而且也在他对 5.1.7 和 5.8.13 的普罗提诺的评论(全集,页 1758.2,1769.6)中谈了这个问题。但是他对这些问题最清晰的陈述(这是被 Wind 所忽视掉的)包含在他对克哈提鲁的注解中(全集,页 1312):"请记住,神明的名字中,男性名字表示行动,因为它在神的事务中实现行动,而女性的名字表示力量,因为它接受那样的行动。而且,在那样的上界,通过它自己的行动产生并且持续地消耗时间,所以,对天和瑞亚以及萨杜恩吃掉自己的孩子来说,这是一种典型。在此,天是神的本质,瑞亚是其生命,萨杜恩是其智慧。萨杜恩的儿子们是普遍的理念,是由神内在的理解而诞生:由于他们都是由智慧产生,所以他们被带回到其中,因此可以说,是智慧把他们吞噬。"斐齐诺也还是必须要想着 Plotinus 的《九章集》5.1.7 和 5.8.13。

参看皮科(Pico),Commento 2.18,20(Garin 编辑,页 509-512)。

上帝。[1] 因此，在《斐德若》中会有向上的飞升，远到一种可见的理念

---

[1] 这再次使得乌拉诺斯即使不是等同于上帝也等同于太一；因为在柏拉图主义者甚至柏拉图本人是否都曾经隐约预示过基督教三位一体的神话这个问题上，斐齐诺还是有些犹豫不决（比如，可以比较在他的全集页956和1533.4中那些互相冲突的见解）。他也得面对一些即使不是相互矛盾但也高深莫测的关于乌拉诺斯（即天）意义的文本。

首先是旧神学（prisci theologi）里，赫西俄德和俄耳甫斯的神话。《神谱》描绘的是以卡厄斯（Chaos 混沌）开始的宇宙的演替，在卡厄斯之后是土地女神盖娅，塔尔塔罗斯和爱神。卡厄斯（接下来生了奈特（Night）和埃里伯斯，而土地女神盖娅生了天、山脉和海洋。通过土地女神盖娅和她自己的儿子天的乱伦结合，他们生了海洋之神俄刻阿诺斯、瑞亚、克罗诺斯以及其他许多神明。等等等等。无论我们是把这些神认为是实际的人，还是或者仅仅把他们看成抽象的概念，事实依然是，天（Heaven）与最初的混沌有两代之远，而且在他是土地女神盖娅的丈夫之前，他是盖娅的儿子。很显然，斐齐诺翻译过《神谱》，因为他在一封写给Uranius（Opera，页933.3）的信中提到过它，尽管他的译作没有留存下来（见克瑞斯泰勒（Kristeller），Sup. Fic. 1：clxiv）；对在柏拉图的《会饮》178B中斐德诺的讲话中赫西俄德所得到的显要地位，他也很感兴趣（见阿兰，"宇宙生成论与爱"，页138及以后页）。

在俄耳甫斯谱系中，继承演替更为简单一些；它是这样延续的：菲纳斯（Phanes），夜晚，天，克罗诺斯，朱庇特和狄俄尼索斯。参看俄耳甫斯残篇107（Kern编辑）；赫米阿斯，页152.15及以下（Couvreur编辑）；普罗克鲁斯，In Crat. 105（Pasquali编辑，页54－55）以及《蒂迈欧注疏》3：168.15及以下（Diehl编辑）。然而，再次地，天空是第三。见第十章，页246及以下。

接下来，在396BC有Cratylus关于乌拉诺斯作为"向上观望"的富有影响力的定义，斐齐诺在他的所有的作品中不断地提及这个定义，而且在此也几乎总是提到，例如，在第十章和第十一章（见阿兰，《御车者》，页115，119，129）。

最后，在斐齐诺认为是最重要的文本中，在普罗提诺的《九章集》5.8.13处有很难的段落（关于斐齐诺自己的翻译，见第十章，页237下面）。就如他评论的标题所表明的那样，斐齐诺把这视为是和三个本质，太 ，精神和灵魂有关的；它们分别由乌拉诺斯、萨杜恩和朱庇特所象征：Intellectus divinus，ui et Saturnus cognominatur castrat Coelium，id est，ipsum bonum（全集，页1769.6）；和5.5.3以及斐齐诺的注释，全集，页1763.6类似。另一方面，他对3.5.2进行说明，普罗提诺在那里把维纳斯作为乌拉诺斯和萨杜恩的女儿提出来，就如他们是一个人并且是相同的一样（见第五章，注释40，上）。

所有这些文本，以及其他的文本，都受到新柏拉图主义的广泛的注疏，毫无疑问，斐齐诺对大部分这些评论都很熟悉，尽管这整个的问题还有待探究。斐齐诺的Cratylus的摘要体现出了他理解的微妙和广度的指导方针，然而"如果（诸神的）名字在一个语境中使用，那么天就象征着混合群星的灵魂的界域；萨杜恩，是下一个界域的灵魂；朱庇特，是第三个界域的灵魂。在第二个语境中，天象征着上帝，萨杜恩，是天使般的智慧；朱庇特，是世界的灵魂以及天国的灵魂。在第三个语境中，天象征的是上帝自己的多产；萨杜恩，象征着上帝的理解；朱庇特，象征着上帝对所有人的慷慨。在第四个语境中，在任何一个神那里的天，象征着对高一级的仰望；萨杜恩，象征着内省的尊敬；朱庇特，象征着向下对低一级的瞥视"（全集，页1311；参看《斐勒布》注疏1.26[阿兰编辑，页246－247]）。

的图景,就像朱庇特在其自身中追随乌拉诺斯。

有趣的是,现在斐齐诺到了必须为《斐德若》的范围确定界线的时候了,而且需要评定它的局限。对话没有论及万事万物到太一,到冥府之神 Demogorgon 的回归,甚至也没有论及在第四和最高的天的理性世界的飞行,尽管在第四段中,斐齐诺的确提到了诸神们向那里"行进着"。它很有效地让我们停留在下界的诸神的车队最后的上升的门槛处,这些诸神从他们所在的第三个界域,即理智的界域的短暂的地方开始往上面的第四个界域行进。我们因此可以知道,为什么沿着新柏拉图主义者的先例,在写给 Niccolo Valori 的一封信中,斐齐诺使《斐德若》从属于《帕默尼德》,从属于《智者》,甚至从属于《蒂迈欧》,而且把它作为自己的《柏拉图全集》1496 年卷的序言。[①]

那卷书中在论述自己著述的安排时,他把关于形而上学的两个对话放在了首要位置,这两个对话论述的是一个宇宙的原则,以及存在和非存在的问题;然后是对《蒂迈欧》的注疏,这里论述的是有生命的世界和物质世界的问题。对《斐德若》的注疏放在第四,因为它混合了神的问题,自然的问题,以及人的问题(divina cum physicis humanisque permiscet)。最后是关于《斐勒布》的注疏,因为它在某种程度上把上述所有的都混合在一起了。斐齐诺指出,它在论及《斐勒布》之前,先论述了《斐德若》,因为它更为详细地驳斥了神的这个问题(oblon-

(接上页)简而言之,乌拉诺斯在各种时候,可以象征:灵魂的天空,上帝本人,上帝的多产,或者向上的凝视。然而,尽管神祥的诗人如赫西俄德和荷马使用了所有这四种意思,而且新柏拉图主义者,也就是 platonici antiqui 也追随他们,但斐齐诺在《斐德若》注疏的第十章和第十一章的注释暗示,他认为柏拉图自己的使用更为慎重;特别是他觉得柏拉图拒绝用乌拉诺斯来象征太一,也就是上帝,尽管普罗提诺后来毫不犹豫地这样做了。因此在《斐德若》中,乌拉诺斯作为"向上观望"被认为是或者象征着第一个理智的神明,或者象征着第一个天界的神明(同样的也是混合群星的最远界域的灵魂):见阿兰,《御车者》页 113,115,119,129;第五章,注释 27 上。参看皮科,Commento 1.8-9 和 2.20(Carin 编辑,页 470-473 和 511-512)。皮科认为,上帝可能叫乌拉诺斯,因此那个乌拉诺斯可能代表在它的那个阶级里的首要的或者杰出的事物)(Celio e significtivo d'ogni cosa prima ed eccellente sopra l'altre"[页 470]。

① 现在可以在他的 Opera 页 11136.2 处找到。

giorem vielicet divinorum disputationem)而且也因为激发《斐德若》的疯狂,比激发《斐勒布》的更具有神性。然而,由于另一个对《会饮》的重要注疏已经在更早的一卷里发表了,因此不需要包括在此,所以斐齐诺似乎在用理智来证明(尽管是由于好的新柏拉图主义者的原因),在1496年发表手中的资料可能原本是一个讲求实际的决定。应该承认的是,尽管有激发它的疯狂的伟大天才,《斐德若》主要所关注的,并不像另外两个"神学的"对话(即《帕默尼德》或者《智者》)所关注的问题那么具有形而上学的深远意义。但是在其他方面,它与斐齐诺的心思更为接近,因为它的神话特别关注的是下界的诸神,而从本体论的角度和认识论的角度来看,人和这些下界的诸神是更为接近地联合在一起的,人可以切实地参与到"没有哪个俗世的诗人曾经歌唱过的,或者没有任何一个俗世的诗人能够正当地歌唱的,超越天界的地方"(247C3 - 4)的一种景象中,而那样一个地方,就是理智存在者的界域。简单地说,《斐德若》把我们带到了我们可以称之为冥想的神学的最极致。为了超越它,我们必须出发开始一次统一的,"单一到单一的"普罗提诺式的飞升,一个从属于人的统一体到超越理性的太一(transintelligible One)的飞升——确切地说,也就是《九章集》的告别辞,以及柏拉图至高无上的杰作《帕默尼德》所秘密关注的问题。[①]

尽管斐齐诺在这一点上抛弃了它自己的注疏正文,但是三个相互关联的综论给了我们关于斐齐诺对有关萨杜恩的景象其他细节的解释的有价值的洞见。

综论20论述了下界的诸神上升到对超下界的诸神来说很合适的冥想的高度,这在247A8被比作一场盛宴和一张餐桌:"盛宴"在这个范围内反映的是给予者的慷慨,"餐桌"反映的是接受者的能力。其他的细节与上面宇宙论的要点相切合;但是斐齐诺补充说,由于下界的主人是由灵魂(souls)组成的,因此,不能像纯粹的理智者静止地来理解,它必须要以围绕他们永恒的运动来理解这些理性者。因此也就有了在247C1的引证,"他们随天体绕行",以及在247D4 - 6的引证,

① 见阿兰,"斐齐诺关于五大载体的理论",各处;以及注释4上。

"直到天体周行满了一圈,灵魂又被带回到原点。在周行期间,灵魂见到正义本身"等等。因此,我们凝视理性界域者,有三个递减的等级:首先,是理智的沉思,这是静止不动的(纯粹的直觉)——这是超下界理智的模式;第二,永恒地推论或者推理的沉思,围绕着理性界域者不停地旋转——这是更高一些的,神圣灵魂的模式;以及第三,暂时的推论或者推理的沉思,只是"在某些时间",断断续续地到达在理性界域者——这是更低的灵魂的模式。柏拉图赋予了《斐德若》的诸神们运动着的车队(这是根据翅膀和车轮而言),对我们假设他意指十二尊神位置是下界的,车队本身是被定义为"内在的推理的力量"——也就是操作论述的力量——理性的推论,①这是一个额外的证明。然而,车队飞升的顶点是构成理智诸天穹隆的凸出处。尽管飞升和上升的比喻对超下界的诸神对理智世界的诸神的直觉性沉思来说是不合适的,但他们依然可以适用于下界的诸神。因此,当斐齐诺在第十一章第四段中谈到下界诸神中的理智者向理性的天界进发(progrediuntur)的时候,他的意思是要暗示,尽管纯粹的理智者是静止不动地凝视那个界域(stabiliter intelligere),理智者们也参加到灵魂之中,继续散漫地环绕理性的界域:诸神是永恒地运动,凡人是断断续续地运动(per quedam temporum intervalla)。但是就如我们所看见的那样,下一篇综论提出,下界的诸神至少潜在地,也能分享那"静止不动"的瞥视。

综论 21,注释 247CD,很近于注疏的一章。它处理了由这个对话

---

① 我们应该记着,斐齐诺关于推论(discursus 或者 discursio)的概念是与他关于推理(ratio)的概念相联的,这种理智是作为灵魂的一种能力,按时间继续地从一个概念到下一个概念。相比而言,理智(心灵)却是非短暂地,非持续地来以直觉来认知。马车,因其既可行时(time)又可以运动,所以对主要是由推理来控制的灵魂来说是一种理想的意象;但是因为自相矛盾,所以对心灵的纯粹理解,或者甚至是主要由其心灵所控制的灵魂(我们可以称之为天使般的灵魂的东西)来说,它在本质上是一个不合适的意象。见 Dristeller,《哲学》,页 378-382。

Wallis 在《新柏拉图主义》页 52-53 指出,阿奎那在他的《神学大全》1a14.7 中,对"推论的(discursive)"意指"从前提到结论的推理"和"转换的(discursive)"意指"从一个客体到另一个客体的简单转变"做了仔细的区分。尽管人们认为在这两个意义上都是推论的,但是诸神的理念却只是在第二个意义上来说是推论的,而这正是斐齐诺主要考虑的。

所造成的所有解释性问题中最难的一个问题：灵魂看见了些什么？他们什么时候仰望凝视那超天界的地方？我们必须再次记住新柏拉图主义的形而上学观念。理性世界是首要的，尽管在其之上依然是太一。同样地，它是柏拉图式的理念的界域，特别是柏拉图在这里专门提到的三种理念：节制，正义和知识，而且这三者一起构成真理，斐齐诺说，这在《王制》中被定义为："来自善的光芒，漫射到理智者和理性者身上。"[1]我将把由斐齐诺把美介绍为真理的"光彩"所引出的特别问题推迟到稍后的章节来论述，[2]因为在某种程度上，它标志着对话的高潮，虽然不是注疏的高潮。

就如对基督教新柏拉图主义来说很传统的那样，真理卓越地存在于首要的理智中，它是主要的理性界域，在此等同于超天界的地方，因为它是"理念的最初的结合（complexio）（词根意味着，"完满"之至）。作为"首要的、普遍的、完美的本质"，这样一个结合直接由理智独自凭直觉感知，因而超越了感觉、想象，甚至简单推理（ratio simplex）——也就是不以任何方式接受理智帮助的推理。它主要是在一个超下界的理智者那里被直觉感知，然后是在一个下界的理智者，也就是一个天界的灵魂那里被感知。然而，只是在完全由其理智控制的时候，一个天界的灵魂才能达到这个理性的界域（就如只是在完全由其更高的统一控制的时候，这个灵魂才能到达上帝本身一样）。

斐齐诺把247C7－8的综论翻译为"真理只运用灵魂的飞升者或者统治者，即沉思的理智者"，在注释这里的时候，斐齐诺指出，根据柏拉图和奥古斯丁的论点，理性界域（即，真理）从认识论上来看，是一个"使用"被动理智的积极代理者；它不是一个被积极的理智者所理解的被动的界域。凡人和诸神都具有理念的固有规则，[3]他们也必须把这些规则变成（convertere）任何一种真正的知识（scientia）；但是，对至高

---

① 大体上斐齐诺是指《王制》6.508A 和 7.517BC；参看他的第九章（阿兰编辑，《御车者》页108－109）。

② 见页188－189后面。

③ 见克瑞斯泰勒，《哲学》，页236－242，248；艾伦，《缺席的天使》，页235－237。

无上的知识(scientia consummata)而言,这样的转变还不够,因为真理的光芒必须为他们揭示出理念。换句话说,这些规则是真理用来"运用"灵魂并把他们传输到理念的工具。但是斐齐诺暗示说,真理的这种占有只有当我们求助于规则的时候才会发生:初步的认识论行动必须先于被动性的沉思的目标,而这反过来又应先于真理的激活作用。

就御车者的神话而言,由于天界的诸神是灵魂,所以他们惯常的和特别的理解模式都是通过散漫的推理(sogitatio…id est discurrens illa cognitio),因此必须由超下界的诸神和"神圣不可侵犯的知识"来"滋养"。当超下界的诸神启发他的思考时,一个灵魂,无论是天上的还是凡世的,就是这样被"滋养"的,而且,它是被超下界的诸神引导着去思考主要的首要的理性,这样的理性它一见倾心,并爱之如美。① 然后,当灵魂更全神贯注地凝视它的时候,灵魂把它视为真理,或者说相当于真理或是理念;因为它能在一个实体里面看见所有实体的理念,真理。因此,通过向上的凝视,灵魂——无论是天上的还是凡世的,都被"滋养"和"完善"了,并且就如《斐勒布》中也设想的那样,获得了想象和喜悦的汇合的幸福(柏拉图说它只是被滋养而昌盛了)。

最后,斐齐诺在对 247D2 的综论里注疏了 intuita per tempus。我们不能假设天界的灵魂也和我们一样沉思,因为我们受"中断"以及没有进行仰望凝视时的间隔的控制。但是作为灵魂,他们必然要及时以暂时的连续进行沉思,也必须依然进行他们的环行周游(circuli,circuitus),而超下界的理智者在瞬间(momento)进行他们的环行周游,不仅仅是个体的,而且是集体的。然而,下界的理智者和超下界的理智者都从一个顶点(summitas)开始,又回归到一个顶点,这个顶点,我们稍后在综论 24 中可以看到,是在一次特别的周游中居首(caput)的理念,因此使他们绕行天体的旅程得以完美——也就是说,围绕其他的

---

① 用基督教的观点来看,在人对真正知识的获知以及最终对狂喜的获得方面来说,这至少多多少少要涉及到天使。但是斐齐诺不愿意过多地把对人的力量归于天使。见艾伦,《缺席的天使》,页 233 - 239。

理念是在首要的理念"之后"的。[①] 这个首要的理念即刻被超下界的诸神和由人类灵魂所陪伴的下界诸神凭直觉感知,但随之而产生的理念却被不同地感知。然而,超下界的诸神是以同样一种即刻的方式凭直觉感知这些理念的,就如他们以同样的方式凭直觉感知首要的理念一样,下界的诸神和他们之下的灵魂则以一种理智的因此也就是推理的方式来检查它们。然而,就如它对古代的新柏拉图主义者暗示的那样,这神话暗示斐齐诺,这些下界的诸神和灵魂是在超下界的诸神之后的,因此两种想象,直觉的和推论的,在时间之内和时间之外发生。简单地说,这里有许多问题,这些问题源自柏拉图关于理念以及这些理念中的等级制度的理论固有的悖论。然而,柏拉图写下"直到天体周行满了一圈,灵魂又被带回到原点"(247D4-5),斐齐诺把它释义为"在可见的诸天之上的天体统治着灵魂内的这种周行",因此认为它的意思是,所有周行中最快的周行,也就是纯粹的超下界的理智者(他们构成理智天的穹隆)的周行,控制着通过时间的稍缓慢些的周行,而这稍慢的周行,是理智者加入灵魂的周行,直到他们都回到在一次周行的顶点上的一种超天界的理念。

斐齐诺提醒我们,由于他们是灵魂而不是纯粹的理智者,所以"理智的灵魂"必须通过运动,来使用他们沉思和喜悦的力量(思考任何一种理念或者所有的理念的真理,而且为它或者它们中的美与善而喜悦),因为运动是灵魂的"自然属性",因此必然和它的本质相称。然而,因为"理智的灵魂"在力量(proprietate)上是理智的,所以他们也能够通过他们静止不动的直觉感知的理智者(intuitum quondam stabilem)来参与;这完全是纯粹的,有区别的理智者的占有,尽管这种直觉感知超过了通过运动的理解(mobilem intelligentiam),这完全是他们自己的。因此诸神——尽管这似乎削弱了斐齐诺先前的某些区

① 推测起来,这些"随后的"理念和在综合性论文24中的"随之产生的"理念是一样的。我认为,他们是我们通过diairesis——辩证的划分过程所得出的一个"首要"理念的一部分。有人可能会设想,它们分别是类属和物种,但是斐齐诺在别的地方对这两个概念的关系的分析对此有不利影响(特别参看他的《斐勒布》注疏1.13-14阿兰,编辑,页144-161)。

分——能够同时凭直觉感知理念并且以推论的方式来理解它们:[①]他们都在飞升中,然而他们可以在一个静止不动的、永恒的、不能飞翔的时刻,盘旋在那飞升中的顶点。

在综论22中斐齐诺完成了他对在朱庇特之后的被解放了的灵魂的分析。和其他人一样,斐齐诺对柏拉图让自己仅仅限于三种理念中有深刻印象,这三种理念是:正义、节制和知识;因为它们"主要带来了幸福而且与美最相称"。他追随柏拉图,把知识解释为既不像那种由"概念"所"产生"的知识,也不像正式的原因和理由(formales rationes)的知识;对于前一种知识,我们严格地认为是理智的灵魂的,对于后一种知识,我们在我们灵魂的理智中拥有;他也没有把知识解释为另一极端的"我们通常称之为本体(entia)……因为它没有把自然的东西看做是[它的]客体"的知识。他把知识解释为:"非产生的、简单的、本质的力量,是本质本身",知识的目标是其本身的本质。首要的本体,是精神,它是"真正的知识",是其他所有知识的范型(exemplar)和目标。因此,神圣灵魂把正义、节制和知识,以及所有真正存在的东西,所有的理念,都视为真正的本体(这和我们"一般地"称为本体的东西相反对),因此,他也随之受其滋养。所以,这不仅是拥有凝视所见的景象,也拥有喜悦的滋养:它既可以看,也可以品尝(gustat)。因为已经看见了所有"一般地称之为"本体的理念、原则以及范型,也已经看见他们在首要的理智者的超天界的地方,所以灵魂立刻转回到理智天的穹隆:首先思考有理智者[②],然后凝视它以及只适合于其自身的东西。斐齐诺说,下降的第二个阶段,就是柏拉图"归家"这个说法的含义。

---

① 也就是说,斐齐诺关注的是,要保持甚至是在认识论的上升的顶点的时刻,以便能够强调他对《斐德若》的神话的理解,即理解为,关注的是灵魂而不仅仅是纯粹的心灵。这似乎和他在第十一章,第五段中专门的评论"理性的世界是仅为理智者所感知"(阿兰编辑,页123)的陈述有所矛盾。有趣的是这里有 E. Gersh 的 A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus (Leiden,1973)。

② 就如在上面第五章,页141-142所指出的那样,这大概不是指理智的神明本身,而是指他们的界域里所包含的东西,也就是说,指的是在他们作为"正式的原因"减少或者参与的第一个层次。我们可以回想起,《斐德若》247A4既指许多幸福的景象(θέαι),也指那些来来往往的道路,因此这样的区分自身就能为斐齐诺反映出在一个更高的、纯粹理性的界域里,"首要的"理念和它们的"后起"理念的区分。

然而，不像我们堕落的灵魂，神的灵魂没有因此而"放弃"他们周行的目标，即理念，他们继续用自己最高的力量，他们纯粹的理智，来进行沉思。在"归家"的力量中，神的灵魂没有放弃使用他们中等的力量，他们的理智和他们的推理，甚至在他们使用自己最低的、神助的推论①来对理性的世界进行沉思和思考。"回家"在这里指的是思虑。②甚至在他们周行的时候，所有这三种思考都是同时进行的；对灵魂来说，他必须要求助于理智者，然后，必须使用他们最低的力量。结果是一种不可思议的曲解。斐齐诺把御车者"把马儿牵到马槽"的比喻寓言化成理智者要补充他较低的力量，"通过这，[它的]天意发生了"，有源自沉思的善，同样也有"神性事物的记忆和储藏"，用"食物和神食"滋养着（在这个情况下，御车者让它们在原由和善处停下来），而且"畅饮神酒"（这样，他既加强了他们的力量，又激发他们充满幸福感）。③ 通过这样

---

① 理智者的"沉思"（contemplation）和他们的"思考"（cogitaion）并不完全是一样的；"沉思"表示一种主要由理智，其次由推理来进行的行动，而"思考"，就如综论 21 指出的那样，是"用推理的方式来获得知识的过程"，因此这也许能暗示，推理现在是占支配地位的能力。但是注疏第十一章，第五段已经把那样一种推理控制论的认知和有生机的界域，而不是理智的界域相连接了。因此，我们是在论述"思考"中一个更精细，更与普罗克鲁斯式的区别，这样的"思考"依然是一种理智控制的行为，较之在"沉思"中的作用，在这里推理起着更为重要的作用。"沉思"的物体和"思考的"物体可能分别是（θέαι）和（διέξοδοι）参见上文注 29。

② 就如综论 22 所定义的那样，"思虑"（consideration）就一个神明而言，似乎是等同于"使用"它自己的力量以便能够供养世间的事物。斐齐诺没有把"思考"和"思虑"并置起来，所以它们之间的关系并不清楚；但是"思虑"肯定要低一些。对一个神明来说，它将是一种行动，在此推理开始站统治地位，就如它在我们有生机的界域里错误的感知中占统治地位一样。参看 Marian Heitzman，"L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino"，Giornale critico della filosofia italiana 16（1935）295 - 322，460 - 480；17（1936），1 - 11，460；以及斐齐诺在他的关于圣保罗的评论的序言里的区分，全集，页 425。

③ James B. Wadsworth，"Landino's Disputationes Camaldulenses，Ficino' De Felicitate 以及 L'altercazione of Lorenzo de' Medici"，《现代哲学》50. 1（1952），23 - 31，25，论证过神食和神酒的区别对斐齐诺来说是有"根本的重要性的"，这在于，"它们是辩论的两个截然不同的术语的象征"，超过了意志或者理智的重要性。见第九章，页 211 - 212 以下。

参看赫西俄德的《神谱》639 - 642；亚里斯多德的《形而上学》3. 4. 1000a12 - 17；普罗提诺，《九章集》3. 5. 9；Hermias，页 156. 17 - 157. 3（Couvreur 编辑）；普罗克鲁斯，《柏拉图神学》4. 5（Saffrey 和 Westerink 编辑，4：46 - 47）；以及皮科，Oratio（Garin 编辑，页 120 - 123），以及 Bommento2. 13（Garin 编，页 503 - 504）。

做，斐齐诺把停马更多地视为一个高潮而不是作为一个突降法的尾声——这或许受了先前关于"神食"和"神酒"(他曾经把这个与在真理草地上的牧场相混淆)的分析的影响。[①] 简而言之，构成这个形象的结论的，不是御车者对理性世界凝视的直觉的喜悦，也不是对理智世界的快乐的沉思，而是推论供养的愉快的活动。

然而，柏拉图关于下降的"家园"到马厩的观念的介绍，以及他用神食和神酒对理念本身的壮观的牧场的替代，给它们带来了一种暗指的堕落。柏拉图不仅假定一个神的灵魂围绕着一个理念的产生物旋转又归来——这个概念性的过程本身就足够来描述一个诸神的运动，他也假定一种旋转得完全飞离那样的旋转，以一种下降的抛物线的模式，回到"家园"，通过这样的假定，柏拉图给斐齐诺提出了一个无法解决的问题。从一个基督徒的观点来看，"家园"必定不是一个朱庇特的马槽，而是乌拉尼亚(uranian)对理性的世界，甚至是对上帝本身的凝视。或许，菲德拉的马厩可以被视为一个中途的驿站，在那里，我们可以象征性地为上升的最后阶段做准备，作为被我们的理智者所控制的神圣灵魂，它不是我们需要回归的港湾。我们可以把"喂马饲料"(re-foddering)看成是一个落向地面的灵魂所需要的，这个落向地面的灵魂，他的狂喜是偶然的也是短暂的，但这不是对天界的存在而言的。斐齐诺试图通过把回归家园解释成御车者行使朱庇特的天意的一个机会，以此来回避上面的问题。即使是这样，无论我们能怎样断定乌拉尼亚的，萨杜恩的以及朱庇特的活动，他也不能解释，为何御车者需要"下降"才能这样做，特别是因为这样的下降暗示着一种即便不是世间的连续性，也是推理的结果。

斐齐诺在这里不可避免地遇到了不仅是在柏拉图的描绘，而且也在新柏拉图体系中的重要的张力：即一种乐观的信仰和一种悲观的意识之间的张力。乐观的信仰相信万事万物都要回到充盈(pleroma)，回到太一的完善之中。悲观的意识认为宇宙四散，从绝对的包含里有

---

① 见阿兰《御车者》，文本IV，摘要1，2和3，页218－229；也见第九章，页224－225以下。

普遍的下降，其根源使人类陷入局限之中、肉体的存在以及人的必死性的费解之谜之中。尽管神圣灵魂通过理智世界的穹隆和凹陷处下降，而且由此到达它在天体界域的“合适”位置，这以新柏拉图主义的本体论和认识论来看，表上是可解释的，然而，它暗示着人类灵魂更为急促陡峭的下降，暗示着飞升中最后的最痛苦难忍的失落，这样的失落随着劣马的反叛和它对贪欲的屈服而发生。最后的三篇综论致力于处理的是凡人而不是诸神的这种进一步的完全悲剧性的下降，这些凡人没有用他们最集中的“注意力”和最大的“渴望”(affectus)来沉思理性。

【校按】为方便理解，这里简单标出斐齐诺宇宙论各界域关系对应图：

上界＝至高(非界域或世界)——太一/至善——光源

超天界＝超天体界域——理性(*intelligible*)界域——精神(*Mind*)(最高的理智)——射出的光

天(*heaven/celestis*)＝天体界域(诸神界域)——理智(*intellect*)界域——借助推理(*reason*)——心灵(*minds*)——被光照者

下界(*mundanus*)：

1，有生机的界域——知觉界域——借助理智——灵魂(*soul*)——被光照者

2，无生机的界域——知觉界域——躯体(*body*)/世界组织(*world - machine*)——被光照者。

思想史发微

普罗塔戈拉考

特雷德/德蒙(Monique Trédé / Paul Demont) 编
吴雅凌 译

【编者按】普罗塔戈拉是雅典启蒙运动中的所谓"领军人物",堪称当时的"公共知识分子"名流,据传还曾为伯利克勒斯建立的殖民地起草过宪章。但普罗塔戈拉本人没有作品传世,其言论见于后人引述。本文作者为法国的古典语文学家,他们以 Diels - Kranz 辑佚的残篇为基础,增加了更为详细的背景说明,分类编排,还相应补充了一些有助于读者理解的文本。认识这位雅典民主时代的启蒙分子,无疑有助于我们当今的启蒙知识人的自我认识。

一 普罗塔戈拉的生平和各种传闻

普罗塔戈拉与雅典

公元前5世纪的许多阿提卡喜剧均描绘了时人对智术师的痴迷。除了阿里斯托芬的《云》(*Nuées*)(详见下文),更早一些的欧波利(Eupolis)在公元前421年凭着一出戏获得了巨大成功,戏名颇有提示意

味,就叫《奉承者》(*Les Flatteurs*)。剧中,在富有的雅典市民——《普罗塔戈拉》中特别提到的卡里亚斯(Callias)——家里聚集着一群食客。古代学者中不乏比较欧波利戏剧和柏拉图对话者(Athénée,《智术师的会饮》*Banquet des sophistes*,XI,115)。迄今保存的一些残章断节,分别出自第欧根尼·拉尔修(Diogène Laërce)、注疏《奥德赛》的Eustathe de Thessalonique、普鲁塔克、Athénée(公元2世纪)等,均证实了普罗塔戈拉也是这群食客中的一个。他不仅是自然(physis)和宇宙的专家,在必要时候还是饮食学方面的顾问,这算得是当时最新颖最流行的医学中的一部分。

据欧波利在《奉承者》中说,[普罗塔戈拉]出生于提奥斯(Téos),有诗为证:"内中有提奥斯的普罗塔戈拉"。(残篇 146A K)[①]

> 据说,欧波利用如下诗句讽刺性地介绍了自然哲人普罗塔戈拉:"他宣扬有关上天真实的各种有罪的谎言,却吃着地里长出的食物。"(残篇 146B K)
>
> 普罗塔戈拉向卡里亚斯讨酒喝,以在三伏天来临之前润湿自己的肺。(残篇 147K)

普罗塔戈拉不仅经常拜访卡里亚斯。普鲁塔克记录过两个传闻,说到他与公元前5世纪中叶雅典最主要的政治人物伯利克里特(Périclès)的交往。其中一个讲到伯利克里特在与自己的孩子相处方面不甚成功,《普罗塔戈拉》中的苏格拉底似乎也影射到了这一点。这类传闻无疑源自某个写论战文章的同时代人斯特辛布罗特(Stésimbrote de Thasos),他曾论战过伯利克里特和其他一些人:

> [伯利克里特]的嫡出长子克桑提波斯(Xanthippe),天性是个败家子,所娶的年轻媳妇……很会挥霍。克桑提波斯对于父亲给他钱小手小脚,精打细算,非常不满。于是,有一次,他就假借

① 【译按】本篇引文若非特别注明,均由译者按法文本译出。

父亲吩咐,到朋友家去借一笔钱。后来那人讨这笔债,伯利克里特就把那人告到法院。儿子克桑提波斯对这件事非常不满,大骂老子,先是把伯利克里特的私生活泄露出去,后来又把他和许多智术师[①]的谈话张扬开来,让人当作笑柄。譬如有一次,一个参加五项竞技的运动员,在掷标枪的时候无意中扎死了法萨利亚人埃皮提摩斯(Epitimos de Pharsale),伯利克里特就和普罗塔戈拉讨论了一整天,应该负责任的严格说来到底是标枪,还是投掷者,还是裁判员。[②] 此外,关于他媳妇的流言,据斯特辛布罗特说,也是克桑提波斯自己传播出去的。总之,这年轻人——他是在那场瘟疫中病死的——和他父亲之间的不和,到死也没有改变。(普鲁塔克,《伯利克里特传》,XXXVI,3—6,水建馥译文)

在另一段记录里,普鲁塔克讲到,普罗塔戈拉如何利用伯利克里特生平的一个显著特点,达到教育的目的:

伯利克里特因其善辩和智慧超乎常人,被称做"奥林波斯者"[③]。按普罗塔戈拉的说法,他在得到两个儿子帕拉洛斯(Paralos)和克桑提波斯的死讯时,有这样的反应:他一言不发地承受着两个儿子的死亡,他们都年轻英俊,却相隔八日先后夭折。他保持从容安详,这使他能够继续好好地活下去,不致苦痛,并在公众心目中树立声望。所有看见他如此坚韧、高贵、勇敢地承受苦难的人,都自叹不如,他们明白,倘若处于同样困境,他们是无法做到的。在得到死讯之后,他没有少做一场公共演说,他按祖先的仪式戴上头冠,身着白衣,"倡导做出高贵的决定",鼓励雅典人重新参战。(*Consolation à Apollonios*,118 e)

---

① 【译按】水建馥译作"哲学家",按法文(sophistes)译作"智术师"。

② 事实上,在公元前5世纪,雅典法庭确实也对无生命的物件定罪。迄今仍然保存下了某个类似案件的辩护辞集,即 Antiphon 的《第二部四联曲》(*Deuxième Tétralogie*)。

③ 【译按】l' Olympien,即以宙斯为首的第二代神。

第欧根尼·拉尔修提到一个可追溯到亚里士多德学派的记录,普罗塔戈拉曾为意大利南部的泛希腊殖民地图里(Thourioi)起草律法(所谓泛希腊,即面向占主导地位的雅典以外的其他希腊城邦),雅典人 Lampon 是这个城邦的官方预言家,史家希罗多德曾见过他。由此,在公元前 450—440 年间,智术师参与了一起很可能是由伯利克里特发起的雅典的政治活动。

按 Athénée 的记载,普罗塔戈拉在雅典的第二次居住时间为公元前 422—421 年。Athénée 做了详细的时间推断,并指出柏拉图对话中的年代叙述与事实不符:

> 《普罗塔戈拉》这篇对话发生在希庇阿斯(卡里亚斯之父)去世以后——当时卡里亚斯已继承家产,普罗塔戈拉第二次居住在雅典,并且是刚到没几天。不过,雅典战胜 Tanagra 及其同盟彼俄提亚人(Beotien)之后,也就是欧绪德谟(Euthydeme)担任执政官期间(前 431—430 年),希波尼科斯(Hipponicos)和尼西阿斯(Nicias)同为军师。一般认为,希波尼科斯在欧波利的《奉承者》演出前不久去世,当时的执政官是阿尔刻(Alcée,前 422—421 年)……欧波利在戏中提及普罗塔戈拉,称其刚好经过雅典。可是,在此两年以前,Ameipsias 在 *Canon* 一剧里并没有把普罗塔戈拉列入在场的智术师之列。显然,普罗塔戈拉到雅典是在上述两个时间之间。(Athéné,《智术师的会饮》,V,218B)
>
> 然而,伯利克里特的两个儿子帕拉洛斯和克桑提波斯不可能在普罗塔戈拉第二次到雅典期间与之交谈过,因为伯利克里特当时已死于瘟疫(前 429 年),而他的两个儿子去世的时间更早。(《智术师的会饮》,XI,505F)

普罗塔戈拉生平

有关普罗塔戈拉的生平,最古老的资料可追溯至公元前 4 世纪。

伊壁鸠鲁学派的人认为他是原子论创立者德谟克里特(Démocrite)[1]的学生,并说他一开始是个搬运夫。

> 伊壁鸠鲁说,智术师普罗塔戈拉在成为德谟克里特的学生以前,起先是搬运木柴的人[2]:德谟克里特受他捆柴薪的方式吸引,把他带在身边,在一个村子里教他识字作文,终于使他走上智术师的生涯。(《智术师的会饮》,VIII,354C)

最详实的文本出现在很晚以后,约在公元2—3世纪。当时,研究古典时期和智术师运动重新成为风尚,Philostrate(《智术师的生平》)和第欧根尼·拉尔修(《名哲言行录》)便是实例。这些文本大部分都是编纂而成,但出处偶尔也来自古代。比如Philostrate借用的似乎就是公元前4世纪史家狄农(Dinon)的文本,第欧根尼·拉尔修同样也做过援引。

Philostrate笔下的普罗塔戈拉生平

阿布德尔(Abdère)的智术师普罗塔戈拉是德谟克里特的学生。在克塞尔克斯(Xerxès)[3]攻占希腊的时期,他和波斯巫师常有往来。

---

① 普罗塔戈拉肯定比原子论的创立者德谟克里特年长,德谟克里特不可能是他的老师。参见W. Kullmann,《Zur nachwirkung des homo - mensura Satzes... bei Demokrit und Epikur》,in *Arch. Gesch. Philos.*,51,1969,128—144。

② 在某个未出版的集子里有这样一段记录:"普罗塔戈拉在《大言辞》(*Grand discours*)里如是说:'教学需要天性和练习';'必须从年轻时代开始学习'。倘若他本人不是很晚才开始学习,大概就不会这么说了。正如伊壁鸠鲁也是这么认为并这么说的一样"(巴黎未出版物,I,171,31残篇.173 Usener)。天赋、教学和练习之间的关系是普罗塔戈拉时期的热门话题,参见Stobée,*Florilège* III,29,80("他说,艺术不能没有练习,正如练习不能没有艺术"),托名普鲁塔克("普罗塔戈拉还说:'教育不深人就不会存留于灵魂之中'";参见DK 80 B 11);另参某一晚期的希腊—叙利亚语录集("[普罗塔戈拉]说:'努力、工作、练习、教育和智慧共同形成了荣耀之冠,并由雄辩的言语之花所编,人们把这个花冠戴在所喜爱的众人头上。掌握言语是异常困难的,但是言语之花如此丰富,并且常新……'")。

③ 克塞尔克斯的入侵似乎发生在公元前480年,而普罗塔戈拉生于公元前485年前后。

其父墨安得里乌(Méandrios)是色雷斯最富有的人之一。他接待了克塞尔克斯,并通过款待和礼物,使得自己的儿子能向巫师们学习:因为,波斯巫师从不外传给波斯以外的人,除非是国王下的命令。在我看来,普罗塔戈拉声称想要知道神是否存在,这样渎神的话完全是因为受到了波斯人的教育。其实,巫师们在行奇事时都招神,只不过公开损害神的声誉,以掩饰他们依赖神的事实。普罗塔戈拉因为这一声称,被雅典人放逐,有些人说是通过审判,有些人则说未经审判由公民大会投票决定。普罗塔戈拉到处流浪,在航行的时候总小心避开海上处处可见的雅典人的战船。后来他乘坐的小船遇难。普罗塔戈拉最早参与反对有偿授课的论辩,最早把这一习俗带到雅典。这也没什么可指责的,因为有偿学习使人比免费学习更专注。柏拉图说,普罗塔戈拉言语高贵,但因为仰仗这样的高贵,反而显得过分了。他在一个长长的神话叙事里充分体现了自己的风格。(《智术师的生平》,I,10,1—4)

第欧根尼·拉尔修笔下的普罗塔戈拉生平

普罗塔戈拉是阿尔特蒙(Artémon)之子,或者根据阿波罗多洛斯[①]和狄农在《波斯史》(*Histoire de Perse*)里的说法,是墨安得里乌之子。按赫拉克利德(Héraclide du Pont)[②]在《论法律》(*Sur les lois*)里的说法,他出生于阿布德尔,并为图里人(Thourioi)立了法。据欧波利在《奉承者》中说,他出生于提奥斯(Téos),有诗为证:"内中有德奥斯的普罗塔戈拉"。他和开奥斯(Céos)的普罗狄科(Prodicos)公开授课并收取费用。[③] 柏拉图在《普罗塔戈拉》里说道,普罗狄科的声音低沉。普罗塔戈拉师从德谟克里特,按法沃里诺(Favorinus)[④]在《历史杂记》(*Histoire variée*)里的说法,后者的绰号是"智慧"。【51】普罗塔戈拉最

① 雅典的 Apollodore,生于公元 180 年。

② 柏拉图的学生。[译按]勿与赫拉克利特(Héraclite)混淆。

③ 这类授课,往往是事先写好稿子,再当众背诵或朗诵。听者必须交费。柏拉图《普罗塔戈拉》里的描述即提供了一个很好的例子。

④ 公元 1 世纪的智术师。

早主张，万物均包含相互对立的两个方面，并第一个利用这种理论进行辩论。他在一部著作的开头如此写道："人是万物的尺度，衡量万物之所是，以及万物之所不是。"据柏拉图在《泰阿泰德》里的记载，他常说，灵魂无非就是感官（sensations），一切都是真实的。他还在另一部作品里如此开篇："首先，关于诸神，我无法知道他们是否存在：阻碍我们认识的原因有很多，其中包括问题的晦涩，以及人生的短促。"【52】正由于这本书开头的这几句话，雅典人驱逐了他，并到处向那些藏有复本的人收集他的书，在集市上统一焚烧。他第一个向人索取一百米纳（mine）①的学费。第一个区别动词时态，强调时机的重要性，设立辩论赛，并把智术引入辩护之中。他在辩论中忽视意义，专注于语词，他开创了至今仍十分活跃的诡辩派（les Eristiques）②。提蒙（Timon）③这样说到他："和气的普罗塔戈拉，擅长争辩。"【53】他还第一个引入了所谓的苏格拉底式的讨论方式。据柏拉图在《欧绪德谟》的说法，他第一个在讨论中使用安提司泰尼（Antisthène）试图证明的"矛盾之不可能"的论证。④ 据辩证法论者阿尔特米多鲁（Artemidoros）⑤在《驳克律西波》）（*Contre Chrysippe*）一文的记载，他第一个使用逻辑推论反驳命题。他还发明了可以让搬运工把重物扛在身上的肩垫，这是亚里士多德⑥在《论教育》中告诉我们的：伊壁鸠鲁在某个地方说过，他本人从前就是搬运工，德谟克里特看见他捆绑木柴很有技巧，就收他做学生。

伊壁鸠鲁说，智术师普罗塔戈拉在成为德谟克里特的秘书以

---

① 一米纳相当于一百德拉克马（drachme）。

② 诡辩派专事提问和回答的技艺，苏格拉底本人也被怀疑为诡辩派。在《普罗塔戈拉》（329b，334 e—335a）中，他称这些人为 brachylogia。

③ 雅典的提蒙（公元前约 320- 230 年）。

④ 参见《欧绪德谟》285e —286c。安提司泰尼是苏格拉底的学生，柏拉图的对手，怀疑论者的祖先。

⑤ 克律西波（约公元前 280—205 年）是斯多亚派的创立者，此处他的对手阿尔特米多鲁生平不详。

⑥ 残篇 63 Rose。

前，起先是搬运木柴的人：德谟克里特很欣赏他捆柴的方式，把他带在身边，在一个村子里教他识字作文，终于使他走上智术师的生涯。(Athéné,VIII,354C)

他最早把演讲分为四部分：愿望、提问、回答、命令，【54】也有人说是七部分：叙述、提问、回答、命令、复述[1]、愿望、召唤。他称这些为演讲的基本形式。阿尔基达玛(Alcidamas)[2]则把演讲分为四部分：肯定、否定、提问、演说。我们刚刚引用过导言的《论诸神》，是普罗塔戈拉当众朗读的第一篇论著。他在雅典的欧里庇得斯家里朗读了这篇论著，有些人说是在玛伽克利德(Mégaclide)家里，还有些人说是在亚里士多德学园(Lycée)，他的学生，塞奥多图 (Théodotos) 的儿子阿卡戈拉(Archagoras)代他做了朗读。告发普罗塔戈拉的人是波利泽鲁(Polyzèlos)的儿子，四百人[3]之一皮索多鲁(Pythodoros)；但亚里士多德则说是欧亚塞卢(Evathlos)。【55】以下是归于普罗塔戈拉名下的著作：

《论辩术》*Art des discussions éristiques*
《论摔跤》*Sur la lutte*
《论数学》*Sur les mathématiques*
《论国家》*Sur la république*[4]
《论抱负》*Sur l' ambition*
《论德性》*Sur les vertus*
《论最初的建制》*Sur la constitution originelle*
《论哈得斯的居民》*Sur les choses de l' Hadès*
《论人的劣行》*Sur les actions incorrectes des hommes*
《训诫书》*Traité du commandement*

---

① 此处叙述(récit - diègèsis)和复述(narratif - apaggelia)的区分不甚明显。
② 与柏拉图同时代的修辞家。
③ 公元前 411 年，在几个月里推翻雅典民主政制的僭主集团。
④ 此处与柏拉图对话里 politeia 的译法同。

《论收费的法庭辩论演讲》(自反论辩/2卷)*Procès sur son salaire*, *Antilogies*(*livres I et II*)[①]

这些都是普罗塔戈拉的著作。柏拉图还以他为名写了一篇对话。菲罗科鲁(Philochore)[②]说,普罗塔戈拉航行前往西西里时,他乘坐的船沉没了。他还说,欧里庇得斯在《伊克西翁》(Ixion)中暗示了这一点。另有人说,他九十岁时在一次旅途中去世。【56】阿波罗多洛斯则认为他享年七十岁,其中作为智术师的生涯是四十年,他的鼎盛年代在第84届奥林匹亚赛会期间。[……]传说,他向自己的弟子欧亚塞卢[③]收取学费,欧亚塞卢说:"可是我还没有赢得一场论辩呢。"普罗塔戈拉回答道:"如果我赢了你,我一定要得到报酬,因为我赢了;如果你赢了,我照样要得到报酬,因为你赢了。"(《名哲言行录》,IX,50—56,参马永翔等译文)[④]

普罗塔戈拉与欧亚塞卢

在罗马时代,有些作者继续延伸最后这个传说。在某些修辞学校里,人们显然向学生宣讲这一传说,并作为普罗塔戈拉以某种独特的方式树立威望的证明。

普罗塔戈拉,多才多艺的智术师,最富有雄辩才能的修辞学

① 此处罗列的著作并非完全确定。有些研究者把《论最初的政制》和《普罗塔戈拉》里的模仿神话联系起来。普鲁塔克作品里的lamprias目录提到普罗塔戈拉的一部作品,《论最初的时间》(*Sur les premiers temps*),也许指的就是《论最初的政制》。另外,亦有人提起一部《大对话》(*Grand discours*)。柏拉图称为《真实》的作品,按塞克特都·恩披里柯(Sextus Empiricus)的说法则叫作《骇言》(*Discours renversants*),与Antilogie非常接近。这类相互问答的对话在当时非常盛行,修昔底德和Antiphon,乃至古典戏剧,都留下过同类作品。

② 前4世纪的历史学家。

③ 按Quintilien的说法,欧亚塞卢曾花一万铺币买下一本记录普罗塔戈拉教诲的书《技艺》(参《演说制》,III,1,10)。

④ 亦参柏拉图《王制》注疏600c,内有一段关于普罗塔戈拉生平的缩写,出自Hesychius之手。

创立者之一,是德谟克里特的同乡和同代人。他的理论就源自德谟克里特。据说,普罗塔戈拉和他的学生欧亚塞卢达成了收取巨额学费的协议,但具体条款颇带风险:欧亚塞卢除非第一次上法庭辩护时获胜,否则就不必付钱给普罗塔戈拉。于是,欧亚塞卢轻松地学得了所有打动法官和欺蒙对手的秘诀,以及辩护人的技巧,因为他心志灵敏,天性善于计谋。他非常满意自己所学到的东西,就开始开小差,屡次迟到,并干脆拒绝支付原先谈好的学费。最后,普罗塔戈拉上法庭告他。在解释了收欧亚塞卢做学生的条件之后,普罗塔戈拉从正反两面加以论证:"我若赢了,你就该受罚付钱;你若赢了,照样要遵守协约付钱,因为你第一次辩护获胜。你有什么好说的?"法官们都觉得这样的推论不仅高雅,而且无懈可击。可是,欧亚塞卢毕竟是一个老狐狸的最完美的学生,他也从正反两面加以反驳:"在这两种情况下,我都不需要付钱给你。我若赢了,遵照审判我将免于一切付钱的义务;我若输了,也用不着付钱,因为我第一次辩护没有获胜。无论如何我是不用付钱的,输了有协议为凭,赢了以审判为据。(Apulée, *Florilège*, XVIII, 19－20)

在所有有缺陷的论证中,古希腊人称为 antistrephonta 的"应变"论证(les arguments qui se retournent),其缺陷远远比其他的更严重。最有名的一个例子就发生在非常精明的智术师普罗塔戈拉与其学生欧亚塞卢身上。他们之间因学费发生纠纷。欧亚塞卢是有钱人家的子弟,想学习雄辩术和辩护的技艺。他到普罗塔戈拉的学校,答应支付对方提出的一笔可观的学费。欧亚塞卢在开始学习以前先付了一半钱,并约定学成之后,只要他在法庭上第一次辩护获胜,就付清剩下的学费。他就这样做了普罗塔戈拉的学生,并在雄辩方面获得极大的进步。不过他还从来没有上法庭辩护过。过了一段时间,他似乎表明不愿再付钱。普罗塔戈拉决定控告他。他俩于是一同出现在法官的面前。普罗塔戈拉开始说道:"学着点儿,过于天真的年轻人,不管这场官司打赢打输,你都必须付钱给我。事实上,你如果输了,就要遵守判决付清学

费。你如果赢了，按照我们之前的协议还是应该付钱。"欧亚塞卢却反驳道："我本来可以找个律师替我辩护，好避开你设下的陷阱。可我想自己赢你的乐趣会更大，不仅是赢这场诉讼，还有你平常用的论证法。博学的老师啊，你应该明白，不管输赢，我都用不着付钱给你。事实上，如果法官们判定我赢，根据判决我就不欠你什么了，因为我赢了嘛；如果法官们判定我输，根据我们事先的决议我也不欠你什么，因为我输了嘛。"法官们认为，诉讼双方的辩驳均含混不清，难以判定，为了避免判决本身也自相矛盾，他们决定不做任何判定，把诉讼延迟了下来。就这样，著名的雄辩大师被他自己的学生以他自己的论证法打败了，吃了向来以诡计和窍门著称的智术的大亏。（Aulu - Gelle，*Nuits attiques*，V，10）

二　普罗塔戈拉神话的背景

《普罗塔戈拉》中最有名的片段，莫过于柏拉图声称的普罗塔戈拉讲述的神话叙事。这个神话采用了更为古老的叙事，尤其是巧妙地运用了提坦神[①]普罗米修斯（Prométhé）的故事。我们知道，在普罗塔戈拉之前已存在了一些不同的相关叙事版本。动物与人的对比命题早在公元前 7 世纪就已出现在赫西俄德（Hésiode）的神谱诗中。另外，希罗多德有一段非常有趣的叙述，表明早在公元前 5 世纪，在学者之间已经盛行着世界上的各种生命存在相互保持平衡的观点。与普罗塔戈拉同时代的人也留下一些文本，说明人类如何循序渐进地走向文明。

赫西俄德的普罗米修斯神话

彼俄提亚诗人赫西俄德（公元前 8—7 世纪）为我们留下了有关普

---

① 提坦神们与宙斯之父克洛诺斯是同一代神。他们努力阻止宙斯获得最终的王权。提坦神与宙斯之间的征战，称为"提坦之战"（Titanomochie）。

罗米修斯神话的两个平行版本。一个在《神谱》(*Théogonie*,即诸神的诞生)中,这是一首讲述围绕宙斯的永恒统治、神族如何代代相继、世界如何逐渐完善的长诗;另一个在《劳作与时日》(*Les Jours et les travaux*)中,这是一首劝喻诗,教人如何在一年中通过劳作创造财富,如何耕种田地,航行大海。经过漫长的口耳相传,这两个源自不同神话传统的版本彼此之间略有不同。首先我们来看看《神谱》中普罗米修斯与宙斯斗智的描述:

> 伊阿佩托斯(Japet)娶大洋神女克吕墨涅(Clyménè)。/[她有美丽的细踝]。他俩同床共寝/生下了内心刚硬不屈的阿特拉斯(Atlas)、/忤逆的墨诺提俄斯(Menoitios)、狡黠多谋的/普罗米修斯和傻乎乎的厄庇米修斯。[1] /他从一开始就是吃五谷人类的灾难,/因他最先接受宙斯造的女人:一个/处女。……/宙斯在一根柱子上用坚固的链条和/繁复的索结缚住狡黠的普罗米修斯,/又派一只张开巨翅的鹰停在他身上,/永不休止地啄食他的肝脏:那鹰/啄去的部分夜里又再长出。/美踝女神阿尔克墨涅勇敢的儿子/赫拉克勒斯(Héraclès)杀了这鹰,免除他的不幸,/伊阿佩托斯之子才脱离这残忍的苦楚。/统治天庭的奥林波斯宙斯同意这么做,/以使忒拜人赫拉克勒斯在丰饶大地上/享有比以往更大的荣誉。宙斯如此/考虑,想给他高贵的儿子带来荣誉。/他深为恼火,高傲的克洛诺斯之子,/却还是平息了对那反抗者的满心怒气。/当初不死的神们和会死的人类分离/在墨科涅(Méconè),为了蒙蔽宙斯的智慧,/普罗米修斯殷勤地分配一头大牛。/他把牛肉和丰肥的内脏一起放在/牛皮中,外面用牛的瘤胃藏好;/出于不怀好意的诡计又把白骨/整齐堆起,用发亮的脂肪藏好。/这时神和人的父对他如是说:/"伊阿佩托斯之子,最出色的支配者,/我的好朋友,你分配得多么偏心啊!"/宙斯如此

---

[1] 字源上解释,普罗米修斯(Prométhée)是"先行思考的",厄庇米修斯(Epiméthée)则是"等到太迟了才思考的"。

戏责。他的计划从不落空。/ 这时狡黠的普罗米修斯如此回答,/ 他浅笑想着那不怀好意的诡计:/"至上的宙斯,永生神们里最伟大者,/请遵照你的心愿随意挑选一份吧。"/他言语狡黠,但宙斯的计划从不落空。/ 他看着诡计心下洞然。他想着要/ 给凡人不幸,很快就将付诸实行。/于是他用双手微微掀开微白的脂肪。/他怒火中烧不能抑制,因他看见了/ 那堆牛的白骨,那不怀好意的诡计。/从那以后,生活在大地的人类便在/ 烟雾缭绕的圣坛焚烧白骨祭祀诸神。/呼风唤雨的宙斯勃然大怒,他说:/"伊阿佩托斯之子,狡猾的家伙,/ 我的好朋友,你终究没忘那诡计!"/宙斯愤怒说罢,他的计划从不落空/ 从此,他时时把计谋记在脑海里,/不再把永不熄灭的火种抛向梣木,/以供生活在大地上的人类使用。/ 但伊阿佩托斯英勇的儿子晓得蒙骗,/他盗走了那永不熄灭的火种之光,/藏在一根空茴香秆里。在天庭打雷的/宙斯心里似被虫咬,他忿怒无比,/因他远远看见了人间闪烁的火光。/ 于是他造给人类一个不幸以替火种。/最有声望的跛足神[1]用泥土塑出一个/纯洁少女的样子:宙斯的意愿如此。/ 明眸的雅典娜(Athéna)给她一根腰带和一件/银色纱衣,并亲手把编织华美的/ 面纱罩在她头上。看上去神妙无比!/[新鲜草地上的鲜花编成美妙花冠,/ 帕拉斯·雅典娜用这花儿来装扮她。]/她还为她戴上了一个美丽的金冠,/最有声望的跛足神自己做了这头冠,/ 他亲手做出来,想要取悦父神宙斯。/ 那上面有缤纷的装饰,看上去神妙无比,/成千上万生活在大地和海洋的动物都/ 镂在上面,沐浴着一片神奇的光泽,/奇迹中的奇迹,它们简直都能说话了。/ 宙斯造了这美妙的灾难而非善。/他带她去到神和人所在的地方,/伟大父神的明眸女儿打扮了她,/不死的神和会死的人无不惊叹,/当他们看见这为人设下的奇巧圈套。/从她产生了女性性别的种族,/从她产生了害人的女人族群。/女人如祸水和男人一起过日子。/她们却只共享丰裕不同担贫苦。

[1] 赫淮斯托斯,火神,经常与手工艺术女神雅典娜同时出现。

(《神谱》,507—593)

事实上,赫西俄德拿女人和胡蜂做比较。无所事事,坐享其成,男人们若想要有一个后代,好在晚年有所依靠,就必须像蜜蜂一样辛劳,喂饱家中的女人。

在《劳作与时日》中,赫西俄德恳劝弟弟佩尔塞斯(Persée),倾听"正义",忘却"暴力"。为了做到这一点,劳作是必须的。在此,普罗米修斯神话的道德教诲意味更为浓厚:

> 因为诸神当初藏起人类的粮食。/因为你本来只须劳作一整天,/就可以轻松得到一整年的粮食,/你本可以很快把船舵挂在炉上。[1] /牛和忍耐的母骡都白白劳作了!/宙斯心生愤恨,藏起谋生之法,/因狡黠的普罗米修斯欺骗了他。/宙斯想使人类蒙遭致命的苦痛,/藏起火种。伊阿佩托斯的英勇儿子,/为人类偷得了火,从英明宙斯那里,/藏在空茴香秆里,从雷电之神那里!/聚云神大发雷霆,说了下面这些话:/"伊阿佩托斯之子啊,你智慧超群,/你感到骄傲,因你骗了我盗了火,/你却要因此倒霉,还有未来人类。/为替代火种,我要送出一件灾祸,/既迷惑人之灵魂又依恋人之不幸。"/凡人和诸神之父说完,哈哈大笑。/他让著名的赫淮斯托斯尽快揉起/土和水,并加入人的声音和力量,/并加入女神的神圣面容,并加入/妩媚的处子之美。雅典娜紧接着/授之以数不尽颜色的编织针线活,/金色阿佛洛狄特在她额上涂风韵、/苦痛的欲望,和折磨四肢的忧愁。/宙斯命旅航辉煌的神使赫耳墨斯/给她冷酷自私的灵魂,欺诈的品行。/克洛诺斯之子吩咐毕,诸神皆听从。/显赫的跛足神立刻用土塑造一个类似/贞洁处女的生命——宙斯的意愿如此;/明眸的雅典娜在她腰间系上轻薄带,/劝说女神和神圣的美惠三女神为她/戴上许多金项链,发髻华美的时序/三女神用春天的花儿为她编作发辫。/帕拉斯·雅典

[1] 在赫西俄德时代,人们在不出海航行的冬季,把船拉上岸,并把船舵晾干。

娜用华美服饰打扮她全身。/旅航辉煌的神使,在她胸膛里锻造/欺谎迷幻的言说和阴险欺诈的风度。雷神宙斯的意愿如此。传令使给她/一个声音,这女人名字叫潘多拉。/奥林波斯众神给这招人喜爱的灾祸/生命,并把她送给五谷为生的人类。/父神策划好这无以伦比的致命圈套,/派遣光荣的阿尔古斯,迅捷的神使,/把诸神的礼物带到厄庇米修斯那里。/他忘了当初普罗米修斯的吩咐:莫/接受奥林波斯宙斯的礼物,送来也/要立刻退还,以免使人类蒙受不幸。/他收了礼物,等遭遇了不幸才明白。(《劳作与时日》,42—89)

女人揭开神秘的瓶盖,释放了所有的恶。从此,人类与苦难相伴。

然而,在人类的苦难深处,还有一条希望之路,使人高于其他动物,这条路就是劳作和施行正义。诗人在此有力地表白:

克洛诺斯之子已为人制订法则:
任凭鱼、兽和飞翔的鸟类彼此
吞食,因为它们之间没有正义。
但凡人从宙斯处得正义:万物
至妙者,且远胜其他!(《劳作与时日》,276—280)

被缚的普罗米修斯

两三个世纪以后,也就是5世纪末,普罗米修斯与宙斯之争,以及新的神主对"人类之友"提坦神普罗米修斯的惩处,被搬上了舞台。这一悲剧三部曲迄今仅留下了埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》。

普罗米修斯"爱护人类","不怕众神发怒,把那宝贵的东西送给了人类"(《被缚的普罗米修斯》,28—30,罗念生译文)。普罗米修斯的盗火被视为人类文明的真正起源。公元前5世纪的希腊人凭借艺术与技术(technai)的发展,感到他们已经进入了这种文明的状态,并把人类之前的世界设定为一种野蛮状态。在戏剧中,主人公越来越有

力地揭示着这一点：

普罗米修斯　只因为我把神们特有的东西送给了人类，哎呀，才受这样的罪！我把火种偷来，藏在茴香秆里，使它成为人们各种技艺的教师，绝大的资力。因为这点过错，我受罚受辱，在这露天之下戴上脚镣手铐。

……(罗念生译文)[1]

5 世纪有关人类进化的其他文本

在《请愿的妇女们》(*Suppliantes*)(约公元前 422 年)里，欧里庇得斯歌颂了带给人类文明的神，用词与埃斯库罗斯接近，但没有提到普罗米修斯之名：

忒修斯　据说，凡人的恶多于善。我的观点正相反：凡人利大于弊。倘非如此，我们早就活不了了。我歌颂那整治我们的生命的神，在如是混乱、狂兽一般的生命里首先放进智慧，并赐予舌头那言辞的使者，以使我们认清他人的声音；他还赐予我们麦子耕作和天雨瓢泼，以滋润大地上的果实，浇灌我们的肠胃；他使我们得以抵挡阴天和酷热；还有大海的航行，好交换大地上所缺乏的物品。我们所不确定的事，预言者通过观察火、动物内脏、鸟飞的行迹，向我们解释。神赐给我们如此称心的生活，我们若还不满足，就是太挑剔了。我们因为傲慢，想要比神更有力，我们在自满的心里，自以为比神更聪明！(《请愿的妇女们》,196—218)

二十多年之前，索福克勒斯在《安提戈涅》(公元前 442 年)里也

---

[1] 【译按】原文另引《被缚的普罗米修斯》226—254，442—551，《罗念生全集》已有完整译文，此处略。参见《罗念生全集》卷二，《普罗米修斯》，上海人民版，2004 年，页 104—105，109—111。

盛赞了人类的技艺，但没有提及任何与文明相关的神：

奇异的事物虽然多，却没有一件比人更奇异；他要在狂暴的南风下渡过灰色的海，在汹涌的波浪间冒险航行；那不朽不倦的大地，最高的女神，他要去搅扰，用变种的马耕地，犁头年年来回地犁土。

他用多网眼的网兜儿捕那快乐的飞鸟，凶猛的走兽里的游鱼——人真是聪明无比；他用技巧制服了居住在旷野的猛兽，驯服了鬃毛蓬松的马，使它们引颈受轭，他还把不知疲倦的山牛也养驯了。

他学会了怎样运用语言和像风一样快的思想，怎样养成社会生活的习性，怎样在不利于露宿的时候躲避霜箭和雨箭；什么事他都有办法，对未来的事也样样有办法，甚至难以医治的疾病他多能设法避免，只是无法免于死亡。

在技巧方面他有发明才能，想不到那样高明，这才能有时候使他走厄运，有时候使他走好运；只要他尊重地方的法令和他凭天神发誓要主持的正义，他的城邦便能耸立起来，如果他胆大妄为，犯了罪行，他就没有城邦了。我不愿这个为非作歹的人在我家做客，不愿我的思想和他的相同。(《安提戈涅》，332—375，罗念生译文)

最后，公元前5世纪末还有一个文本，出自某个希波克拉底学派的医生之手，表现了人类进化这一主题在当时所获得的成功及其广度：不仅是指医学，而且还指厨艺这一迫于生存需求的纯粹人性化的创造。

倘若病人和健康的人采取相同的饮食制度，摄取相同的食物和饮料，而不是得到更好的照顾，那么从一开始起，医术也就不会被发明出来，并得到进一步探索(事实上，人们也就用不着它)。需求促使医学得以产生，因为病人不应该得到和健康的人完全一

样的照顾,现今的情况依然如此。不过,如果追溯得更远,我个人以为,倘若当初人类满足于与牛马或其它动物一样的食物,也就是大地上的产物,果实,干草饲料,那么如今健康人的饮食制度也就不会被发明出来。牛马与其它动物从大地产物里得到滋养,不断繁殖,一生无忧,也不需要别的什么饮食制度。我个人认为,人在最早的时候也是吃同样的食物。如今的饮食得以发明,并成为一门艺术,在我看来是经过了漫长的时光……[由于生食引起疾病和痛苦],人们开始寻找一种符合其天性的食物,他们最终找到了,也就是沿用至今的方法。他们浸泡麦粒,去壳、磨粉、过筛、揉面,烤熟。由此做成了面包,或者用燕麦做成薄饼……(《论古代医学》,章3)

希罗多德与神意

史家希罗多德的研究涉及那些远离希腊的区域。他甚至对阿拉伯人采集沉香的情形做了极为有趣的观察。柏拉图是否也知道他的记录,并运用到他所改写的普罗塔戈拉神话里呢?无论如何,当我们读到,在动物的世界里而非人的世界里,不智的厄庇米修斯由希罗多德笔下充满智慧的神所替代时,还是忍不住要这么想的。

看来正是由于上天的智慧才有这样合理的安排,使那些怯弱无力和适于吞食的生物都是多产的,这样它们才不至于被吞食而从地面上减少。但那些残酷的和有害的生物则生产的幼子很少……(《历史》,III,108,王以铸译文)

三 阿里斯托芬的《云》与《苏格拉底的申辩》

让我们回到智术师普罗塔戈拉的形象及其与苏格拉底形象的关系之上。在《普罗塔戈拉》中,柏拉图一如在所有对话中一样,以最明确不过的方式把苏格拉底和智术师们对立起来。这一区分是必不可

少的。我们只需读一读阿里斯托芬以苏格拉底为主人公的《云》(公元前423年首演),就会发现,这两个人经常被放在一起。事实上,阿里斯托芬在这部戏剧中赋予了苏格拉底许多传统中属于普罗塔戈拉的特点。

《云》

有个雅典的乡下人,名叫斯瑞西阿得斯(Strepsiade)(意即"心烦意乱"),与雅典城里某个贵族的女儿结成不般配的婚姻。他们有个儿子,疯狂地迷恋赛车赛马,他从母亲那里遗传了这一嗜好,以及自己名字的一半:斐狄庇得斯(Phedippidès,意即"街头小儿")。由于斐狄庇得斯的挥霍,这家人眼看着就要负债累累了。怎么办呢?斯瑞西阿得斯必须去找专家——智术师——来听取意见。可是,他自己不愿意冒这个险,就先派儿子去。

斯瑞西阿得斯:你往这边看,你看见那道小门和那所小屋子没有?

斐狄庇得斯:我看见了。爸爸,那是什么地方呢?

斯瑞西阿得斯:那就是哲人的"思想所"。那儿居住的人彼此讨论,叫我们相信天体是一个闷灶,我们住在当中就像是木炭一样。只要你肯给钱,他们会教你辩论,不论有理没理,你都可以把官司打赢。

斐狄庇得斯:他们叫做什么名称?

斯瑞西阿得斯:他们的名称我知道得不很清楚,可是他们是深沉的思想家——是高贵的人。

斐狄庇得斯:我知道他们是下流东西。你是说那些面孔苍白、光着脚丫儿的无赖汉,像可怜的苏格拉底和开瑞丰一流人吗?

……

斯瑞西阿得斯:听说他们有两种逻辑,其中一种叫做正直的逻辑,还有一种叫做歪曲的逻辑,他们讲授后一种,用强词夺理来

取胜。如果你学得了这种无理取闹的逻辑,我为你欠下的债务一个俄玻罗斯也不用还。(《云》,91—103,112—118,罗念生译文)

正如下文将要提到的,区分两种逻辑的做法,以及担保为理亏的一方打赢官司,事实上都源自普罗塔戈拉。无论如何,斐狄庇得斯拒绝了(他怕在自己那些高贵的同伴面前感到羞耻),斯瑞西阿得斯只好自己去见苏格拉底。有个学生说,苏格拉底正在揭示宇宙的种种奥秘:跳蚤的脚有多长?昆虫们的声音是从哪里发出,嘴还是尾?月亮的运行轨迹又是怎样的?最终,斯瑞西阿得斯总算见到了那些苍白的门徒,他们弯着腰,要摸索到地下的深坑里,屁股却朝着天,"好独自去研究天象"(194)。他抬头,看见空中有个吊筐,苏格拉底就坐在里面,远离大地的浑浊气息和凡人们的沉重呼吸,以便更好地冥想上空之物。

斯瑞西阿得斯拜过云神,开始向苏格拉底学习。但他进步很慢。事实上,他想学些具体的东西。苏格拉底提出教他音量、音律、用字,他的理解全错了,他不明白学这些东西有什么用。苏格拉底努力想让斯瑞西阿得斯明白,称呼某物,不仅要了解名称,而且要了解该物的阴阳性。事实上,从别处的记载来看,普罗塔戈拉显然比苏格拉底更关注这些问题。

斯瑞西阿得斯自己学不成,就叫来儿子。追着苏格拉底学那"正直的逻辑和歪曲的逻辑,那后者往往用无理取闹的话来制胜前者。如果学不了两样,无论如何要学会歪曲的逻辑"(882,罗念生译文)。

苏格拉底的申辩

在《苏格拉底的申辩》中,柏拉图着意强调,正是阿里斯托芬这部戏剧的错,使得苏格拉底名誉大损,并引导大众舆论将他和智术师们联系在一块儿。

……我这样的人是神送给此邦的礼物,在这方面你们可以见

得:我自己身家的一切事务,多少年来经常抛之脑后,总是为你们忙……我若是有所图于此,或以劝善得钱,这还有可说;现在你们亲见,告我的人无耻地诬告了其他一切罪状,却不能无耻到伪造证据,说我索要报酬。我想,我有充分证据证明我说实话,那就是我的贫穷(《苏格拉底的申辩》,18b—d,19a—c,严群译文)。

事实上,不仅仅是《苏格拉底的申辩》,柏拉图的所有"苏格拉底"对话,甚至于他的所有影射智术师的言论,都是对这些谎言的辩驳。这些对话并非只是无谓的游戏,而具有辩护的意味。

四 除《普罗塔戈拉》之外的柏拉图对话里的普罗塔戈拉

除同名对话《普罗塔戈拉》之外,柏拉图提及普罗塔戈拉的地方也不少。基本上,柏拉图对智术师的态度,与阿里斯托芬对苏格拉底的态度,具有某种相似之处。不过,柏拉图在谈到普罗塔戈拉时,往往强调他的声望和成功,并且不无敬意。

普罗塔戈拉和智术师们的成功

在《美诺》(对话发生于公元前402年)中,苏格拉底提到智术师们在雅典的恶名以及他们同时也吸引不少人的矛盾现象。这篇对话里有个谈话者就是雅典人安虞托(Anytos),他是温和主义民主政制的拥护者,后来成为控告苏格拉底的人之一。他刚刚在对话里表达了自己对智术师的反感。

苏格拉底:你想说什么,安虞托?这些人(智术师)真和别的从事对人有益的职业的人有什么不同吗?他们一点儿用处都没有,只会连身边的人也一道败坏。为此他们还自认为该得到报酬。我真不知道如何相信你。因为,我知道,普罗塔戈拉就凭着他的学识,如今比完成传世杰作的佩狄亚(Phidias)和其他十位雕

刻家还富有。你刚才说的太不像话了。一个修补旧鞋旧衣的人，如果他送回来的鞋子衣服比原先更破旧，用不着一个月就要被人揭发。如果他总这么干，早晚就要饿死。可是，普罗塔戈拉在整整四十多年里(我想他去世时大约有70岁，他的职业生涯就有40年)[①]，瞒着全雅典人，败坏学生，使他们离开时比来前更糟糕，而与此同时他的名声始终那么响亮，到今天还是这样。不仅仅普罗塔戈拉如此，在他之前乃至我们今天，还有其他许多人也如此。(《美诺》91c—e)

在年轻一辈的智术师中，希庇阿斯也证实了这一经久不衰的成功：

希庇阿斯：你要是知道我赚了多少钱，一定会很惊讶。不说别的，从前我去西西里的时候，普罗塔戈拉还在那里，他比我年长，名气也更大，当时我还很年轻，很短时间就赚了一百五十多米纳，在一贫如洗的伊尼科斯(Inychos)，我也赚了二十多米纳。(《大希庇阿斯》,282 d—e)

在《王制》(或译《理想国》)里的苏格拉底看来，类似的成功是古代伟大的诗人们所无法比拟的。苏格拉底还指出，荷马不能被看成是希腊的教育者：

苏格拉底：如果荷马真能教育人提高人的品德，他确有真知识而不是只是模仿术，我想就会有许多青年跟他学习，敬他爱他了。你说是吗？既然阿布德拉的普罗塔戈拉、开奥斯的普洛蒂卡斯和许多别的智者能以私人教学使自己的同时代人深信，人们如果不受智者的教育，就不能管好家务治好国家；他们靠这种智慧赢得了深深的热爱以致他们的学生只差一点没把他们顶在自己

---

① 柏拉图似乎并不知道后世研究者提及普罗塔戈拉之死的时候援引的那些传闻。

的肩上走路了。同样道理，如果荷马真能帮助自己的同时代人得到美德，人们还能让他（或赫西俄德）流离颠沛，卖唱为生吗？人们会依依难舍，把他看得胜过黄金，强留他住在自己家里的。如果挽留不住，那么，无论他到哪里，人们也会随侍到哪里，直到充分地得到了他的教育为止的。（《理想国》600c—e，郭斌和、张竹明译文）

不过，在柏拉图的对话里，普罗塔戈拉远远不止是智术师们的杰出代表。《泰阿泰德》的对话发生在苏格拉底去世前不久（公元前399年），创作时间则大约是在公元前369年。这篇对话在此处显得尤其珍贵。普罗塔戈拉在对话里犹如一个智慧的哲人，或多或少地近似于赫拉克利特或其他所谓的"前苏格拉底"哲人。柏拉图还分析了他们的相对主义论。细读这个对话，我们将发现，此处的普罗塔戈拉与别处的讽刺形象以及阿里斯托芬的描述远远不同。

普罗塔戈拉定理：人是万物的尺度

年轻的雅典人泰阿泰德把"知识"（connaissance）定义为"感觉"（sensation）（152a）。苏格拉底认出那是阿布德拉的普罗塔戈拉的定理，后者给年轻一代造成了极大的影响。

苏格拉底：你刚刚对知识的解释，很值得我们重视。普罗塔戈拉的主张也是这样的，只不过叙述方式有些不同。他说："人是万物的尺度，是存在者之存在的尺度，也是不存在者之不存在的尺度。"我想你读过这段话。

……

苏格拉底：那么，智慧的普罗塔戈拉把这句隐晦的话甩给我们这样的凡夫俗子，还说是为我们好，而把真理当作秘密的学说教给他的门徒，是这样吗？

……

除了巴门尼德以外,一长串哲学家,普罗塔戈拉、赫拉克利特、恩培多克勒,都赞同这种看法;而在诗人中,两种诗体的大师们,写喜剧的厄庇卡尔谟和写悲剧的荷马,也同意这种看法。(152a—e)

这段对话把感觉的相对性分析推向极致:相对性不仅适用于被感觉的一边,也适用于感觉的一边。感觉因此被视为被感觉因素与感觉因素的会合。

苏格拉底:所以,我的感觉对我来说是真实的,因为这种感觉在任何时候都属于我的存在本身,如普罗塔戈拉所说,我是审判者,不仅针对那些对我而言存在的事物,而且针对那些对我而言不存在的事物。(160b—e)

苏格拉底狡黠地假设(161 c 4),普罗塔戈拉本来也可以这么为他的著作开篇的:"猪乃是万物的尺度"(或者狒狒,或者蝌蚪,或者其它看得见的虫兽)。普罗塔戈拉凭什么开价如此昂贵地教授,"倘若每个人都是自身智慧的尺度?"(161 e 2)

普罗塔戈拉的申辩

在《泰阿泰德》(166a—168c)中,苏格拉底假设了普罗塔戈拉为自己辩护时可能说的话,并反驳道:表面和事实对某些人而言是对的观点(比如普罗塔戈拉的定理对普罗塔戈拉而言),可能在表面和(真正的!)事实上对另一些人而言是错的。接着,苏格拉底揭示了另一层困难:倘若每个人自身都是万物的最佳"衡量标准",那么预测未来又会是什么样的情形呢?显然,某些能力强的人会在其擅长领域里比别人作出更好的预测。苏格拉底再次揭示了问题的根本,他不仅仅是攻击一个普罗塔戈拉,而是批评所有相信永恒转变的人。对于这些人而言,必须创造出一种新的言语,因为任何一种言语方式都能确定事实,因此也就都是不正确的。相反,人们所运用的语言和所进行的思考,

必然地需要各种形式。这些形式所揭示的不是身体器官之所见，而是灵魂之所见。由此，苏格拉底的讨论彻底地把普罗塔戈拉抛在后面。

言语与真实

普罗塔戈拉的申辩涉及各种不同的问题，其中有一些在《泰阿泰德》以外的对话中得到讨论，尤其是有关言语与真实的关系这个问题。言语必须是什么样的，才不至于使人讲错话呢？《克里蒂亚》有一处通过影射普罗塔戈拉，探讨了这一问题。卡利亚斯(Callias)非常富有，并且是智术师的热情拥护者。在这篇对话里，他的弟弟赫谟根尼(hermogène)是苏格拉底的谈话对象。

> 苏格拉底：可是，倘若普罗塔戈拉说的是真的，真理是事物向每个人所显示的样子，那么，有没有可能在我们中间有些人有理有些人无理呢？
>
> 赫谟根尼：当然不可能。
>
> 苏格拉底：还有，我想，倘若有理与无理都存在，那么，普罗塔戈拉说的就不一定是真的！因为，事物向每个人显示的样子若都是真的，我猜事实上没有谁会比谁更有理。(《克拉底鲁》386c)

于是，当赫谟根尼想要学习为事物"正确"命名的技艺时，苏格拉底不无讥讽地让他去找"懂行的人"(391c)。

> 苏格拉底：亲爱的，正确的方法是去找懂行的人。你得付钱，还要厚待他们。我说的是智术师，你哥哥卡利亚斯在他们身上花了不少钱，他如今看上去也挺像个智者。不过，你既然不能使用家族的财产，还是去求求你哥哥，请他教你他在普罗塔戈拉身边学到的关于名称的知识。
>
> 赫谟根尼：可是，这样一来，我会显得很荒唐。我一边否决普罗塔戈拉的真理，一边又把他那称为真理的书看得好似有价值一

样!(《克拉底鲁》391b—c)

智术师普罗塔戈拉有关正确言说的教诲被收录成一本书。在《斐德若》里,苏格拉底列数修辞家们的著作。当他说到某个珀洛斯(Polos),尤其是利昆尼俄斯(*Λικυμνίων*)送给他制造优美表达的种种名称时,斐德若突然提问。

斐德若:在普罗塔戈拉那儿,苏格拉底,不是已经有过一些这样的东西么?

苏格拉底:没错,小哥儿们,一部《正确用词备急要方》什么的,还有许多别的好东西。(《斐德若》267c,刘小枫译文)

反驳

反驳是普罗塔戈拉涉及的另一个命题。事实上,在公元前 5 世纪末 4 世纪初,普罗塔戈拉和他的弟子,还有别的一些人,都或多或少地论证过一个非常有名的悖论,即人是无法相互反驳的。在《欧绪德谟》中,智术师狄奥尼索多洛(Dionysodore)就向其谈话者论证了这一观点。苏格拉底在这时到场。

苏格拉底:我确实听到很多人讲起这个论证,每一次我都很惊讶。普罗塔戈拉和他的弟子们就经常使用,更不消说比他还要早的人了。我真的总是很惊讶:这个论证把别的都搞得一团乱,自身也是混乱得不行。我想,我从你这里学到的真相,也许比在其他地方强。人不会说谎,是不是就这个意思?这也就是这个论证的含义,对不对?人要么就说真话,要么就什么也不说?(《欧绪德谟》286c)

在《智术师》中,有个无名客人扮演了早先柏拉图对话里苏格拉底的角色。他似乎运用相同的论证来反驳智术师们和普罗塔戈拉。事

实上，后者一边强调矛盾之不可能，一边又在教授争论的技艺，撰写关于矛盾的种种论著。

> 客人：争论的一般技巧和特殊技巧，在与专家争论时都要用到。这些都已经写出来，并开始流传，随便什么人都可以学。
>
> 泰阿泰德：我想，你指的是普罗塔戈拉关于摔跤和其他技艺的书。
>
> 客人：是的，不过还有其他好些人。你不认为，这种反驳技艺从根本而言就是一种态度，一种对任何命题进行辩论的能力？（《智术师》232d—e）

客人接着问道，智术师怎么可能在不知道的情况下反驳知道的人？唯一的答案是，智术师们也许假装自己也是知道的，正因为此他们才屡屡获得成功。他们所说的反驳只不过是一种表象的反驳。紧接着，柏拉图引出有关另一个关键问题的更为热烈的讨论：那些既非“在”又非“不在”、而仅仅是表象的东西，到底是什么？

人或神？

柏拉图最后一次提及普罗塔戈拉是在《礼法》中。这段文字并没有点出普罗塔戈拉的名字，而是反其定理而说之，同时总结了《王制》和《泰阿泰德》的相关分析：唯一的尺度，是世界，是“神”或“神意”，人之所以活着，便是相对于神而言，在可能的限度里靠近神：

> 雅典人：什么样的行为才是神喜欢并遵从神的？只有一种，并且是一个古老的准则：有节制者同类相亲。无节制者则既不能同类相亲，亦不得有节制者的亲爱。对我们而言，神是至高意义上的万物之度，胜过那个[人为万物尺度]定理中说的任何人。任何人只要全心与这样的生命存在相亲，就必然会与之相近，根据这样的论证，有节制者就是为神所爱者，因为有节制者近似于神。至于无节制者，根据同样的论证，则既不相似，也不公正，诸如此

类。(《礼法》716c—d)

五　亚里士多德笔下的普罗塔戈拉

亚里士多德首先是柏拉图的学生。因此,他的思考是从柏拉图的对话开始的,尽管方式非常不同。不过,亚里士多德的思想也有其他来源,他对这些文本均做了直接的分析。这使得我们在研究普罗塔戈拉的过程中得到了许多新资料。

重访柏拉图的普罗塔戈拉

亚里士多德读过《普罗塔戈拉》。这方面的证据有不少。《尼各马科伦理学》(*Etique à Nicomaque*)便是建立在《普罗塔戈拉》的基础之上。其中有一段文字提到智术师的报酬问题,语气没有柏拉图对话严厉,饶有趣味(328 b—c):

> 据说,普罗塔戈拉每讲授一个题目,就让学生估价,他照价收费。但在这类情况中,人们往往主张如某诗人所言:"视人论价"。然而,那些事先收取定金、又由于应许过多而无法兑现的人,就会引来抱怨,因为他们没有遵守协约。智术师们似乎不得不这么做,否则没有谁会为了向他们学习而付钱。他们之所以引来抱怨,则是因为他们收费却不做该做的事。(《尼各马科伦理学》IX,1,1164 a 22—23)

显然,亚里士多德小心翼翼地把这种情况与哲学教诲区分开来。哲学教诲是无偿的,好比人与神之间,或者亲人之间的关系。估价只能建立在师生关系的前提上。

如果说在此普罗塔戈拉与其他智术师有所差别,没有被直接点名,那么,在《论动物部分》(*Des Parties des animaux*)中则恰恰相反。亚里士多德似乎重提色诺芬(Xenophon)在《回忆苏格拉底》(I,IV,14)中对人

手的歌颂,并称这种观点最早来自于阿那克萨戈拉(Anaxagore)。他郑重地反驳了柏拉图借普罗塔戈拉之口所讲述的神话。在他看来,人因为有双手,才具备比其他生命存在更为高级的能力和工具。

> 有人说,人被造得很不好,在所有生命存在里是最糟糕的,因为人生来就赤足裸身,没有任何自卫的武器。这些人错了。所有其他动物只有一种防卫方式,无可更替……人却具有多种防卫方式,能够随机更变。更有甚者,人可以随时随意地选择武器:手。(《论动物部分》IV,10,687 a)

人——尺度和亚里士多德

在亚里士多德最深刻最难懂的分析,显然就是《泰阿泰德》里的关键命题。亚里士多德读过这个对话,并做过思考。在《尼各马科伦理学》中,他检视了愿望的目的,并试图暗中超越普罗塔戈拉和苏格拉底之间的对立关系:

> 愿望是有目的的。据说,有些人所愿望的是真正的善,另一些人所愿望的则只是看似为善的东西……(《尼各马科伦理学》III,6,113 a)

亚里士多德在知识理论之中引入了一种新的分类。按他的说法,这一分类有助于避免古代哲人们所犯的错误。在他看来,普罗塔戈拉就是这些古代哲人中的一个:

> 古人的确认为思维和感觉是同一回事,恩培多克勒说过:"人的理智正是相对于呈现出的事物而得到增长";在别的地方他还说:"因此,他们不停地获得各种性质不同的思想";[①]荷马有句话

① 恩培多克勒残篇,DK. 31 B 106 和 108。

> “思想就是如此……”[1],也是这个意思。他们都认为,思考与感觉一样,来自肉体……但是,我们不能随心所欲地形成思想。思想一定要么是对的,要么就是错的。(《论灵魂》*De l' âme*,427 a—b)

所有这些问题在《形而上学》(*Métaphisique*)中以更为抽象的方式得到进一步探讨,有好几处还明确提到普罗塔戈拉的名字。

在卷二中,亚里士多德分析了数学家的概念与思维的感知事实之间的绝对差别。与柏拉图主义者们相反,亚里士多德认为在这两者之间不可能存在感知事物的观点。与普罗塔戈拉相反,亚里士多德强调感知思维并非真实的衡量标准。不过,我们可以利用普罗塔戈拉的某些观点来反驳柏拉图主义者:

天文学也不以可感知的大小为对象,所涉及的也不是这个天,因为,可感觉的线也并不是几何学所说的那些线(所以,直和曲都不属于可感知的东西,圆和直尺不只是在某点接触,就像普罗塔戈拉[2]在反驳几何学家们时所说的那样)……(《形而上学》997 *b* 34—998 *a* 6,苗力田译文)。

在卷四中,亚里士多德长篇剖析了所谓的矛盾之不可能,并且指出,接受这种理论,必将引致混乱。因此,批驳这种理论,就必须批评它的基础。按亚里士多德的说法,普罗塔戈拉的定理,或者毋宁说某些人在使用时所称的普罗塔戈拉定理,就是这种理论的基础之一。因此,必须解释这个定理可能导致的种种后果。为此,亚里士多德提出“潜在的存在”(être en puissance)和“现实的存在”(être en acte)的概念,这一分类是其哲学的根本理论。

> 倘若有关同一事物的各种不同表述同时都是正确的,那么,显然万物就是一。一艘三桨船,一堵墙,一个人,都将是同一回

---

① 荷马《奥德赛》XVIII,136。

② 【译按】此处苗译做“毕达哥拉斯”,见《亚里士多德全集》,卷3,页71。

事，如果我们可以以万物之名肯定或否定任何事物，正如对于那些支持普罗塔戈拉定理的人而言这是必然的结论一样。（1007 b 18—24）

亚里士多德还借助柏拉图在《泰阿泰德》中的方式反驳了这个理论。每个人——哪怕是支持普罗塔戈拉教诲的人——都有关于好坏的概念，但有些人的概念由于建立在知识之上而非观念之上，会比别的更好。再者，每个人都有关于多少的概念，但一旦懂得计算，他们就会在精准的数目上达成一致。亚里士多德接着回到普罗塔戈拉的定理之上：

普罗塔戈拉的理论同样来源于这种观点，两种彼此矛盾的论证必须同样成立或者同样不成立。因为，倘若表面看似真实的果然就是真实的话，万物就必须同时既假又真。事实上，很多人的观点与别人的观点相对立，并且认为与自己想的不一样的人错了：因此，同一事物必须同时既是又非……同样的，有些人从可感事物出发，得出与表象相关的真理。他们认为，真理的标准不在于支持者的多寡。[1]（1009 a 6—b 15）

这些在最可能的范围最大限度地凝望真理的人，这些最执着地寻找真理并热爱真理的人，[2]如果他们持这样的意见，并对真理做如此之说，那么向往哲学事业的人如何能不感到绝望呢？（1009 b 33）

按亚里士多德的说法，墨伽拉学派（由墨迦拉的 Euclide 于公元前400年前后所创立）的某些哲人转而否认某一差异，即可能（潜在的存在）与现实（现实的存在）之间的差异，亚里士多德本人正是以此差异

① 此处指的是普罗塔戈拉及其“真理”。

② 亚里士多德和柏拉图一样，把荷马、赫拉克利特都列入这类人的范畴，不过与此同时，他还提到巴门尼德、阿那克萨戈拉和克拉底鲁。

为基础反驳普罗塔戈拉的定理的。在《形而上学》第九卷中,亚里士多德指出这将不可避免地把他们引进普罗塔戈拉的主题的困境之中:[1]

> 有一些人,比如墨伽拉学派的哲人,这样说,只有在现实过程中才有潜能,不在现实过程中就没有潜能。按他们的说法,一个人不在造屋,就不能造屋。只有正在造屋的人,在造屋的过程中[才能造屋]。其他情况也是同样的道理……持此意见的人都赞同普罗塔戈拉[2]的理论。(1046 b 29—1047 a 8)

对亚里士多德而言,普罗塔戈拉的理论从某种程度而言既反映了古人的思想,又体现了与亚里士多德本人相对立的哲学认识。只有从这个角度我们才能了解亚里士多德为普罗塔戈拉所设定的位置:

> 普罗塔戈拉所运用的理论与刚才所说的十分接近。他说人是万物的尺度,这话其实不过是说:事物在每个人看来是什么样子,肯定也就是这个样子。倘若如此,同一事物就必须既是又非,既好又坏,诸如此类……考察这一理论从何而来,困难也许就迎刃而解了。有人说这个理论来自于自然哲学家,另一些人则认为,这个理论来自于人们对事物的不同认识……(1062 b 12—1063 a 17)

尽管如此,亚里士多德也曾以截然不同的方式介绍过普罗塔戈拉的理论,称其为每个人在感觉和知识方面的共同观点:

> 我们说,知识和感觉是万物的尺度,因为借助于它们,我们才有所认识(事实上,它们与其说是在度量,不如说是被度量)。我们也碰过这类事情,只有在别人度量我们的时候,通过在我们身

---

① 墨伽拉的 Eulclide 一度被当做是《泰阿泰德》的作者(参见 142a—143c)。

② 【译按】此处苗译做"毕达哥拉斯",见《亚里士多德全集》,卷 7,页 205。

上量了多少尺，我们才知道自己有多高。普罗塔戈拉说，人是万物的尺度，这里所说的似乎是有知识和有感觉的人。这些人各自有着知识和感觉，而这些东西我们说是载体对象的尺度，有的话其实没有什么特别，却让人以为是什么了不得的事情。（1053 a 31— b3，苗力田译文，略有改动）

亚里士多德文中的另一普罗塔戈拉相关命题：语言

亚里士多德着意批驳了普罗塔戈拉的重要理论，并和柏拉图做法一样，认为普罗塔戈拉与更早或同时代的其他思想家有相似之处。不过，亚里士多德的批评态度往往更不明显。尤其是在《修辞学》（*Rhétorique*）中，亚里士多德重新解释了，在滥用了的谬误推理现象中，有人宣称可以让处于劣势的论证占上风。当初阿里斯托芬影射的是苏格拉底，但按亚里士多德的说法，这却是普罗塔戈拉的典型特征。事实上，最根本的一个差异，也是亚里士多德第一个明确指出的，就是区分正确建立的推理，即三段论（syllogisme），和只是表面显得合理的推理，即谬误推理（paralogisme）。在修辞方面（尤其在司法或政治领域的言辞方面），哪怕推理［亚里士多德称之为“省略三段论”（enthymène）］建立在“似真”之上而非“真实”之上，也存在着“似真”的有益和有害两种用途。在墨伽拉学派哲人（又称辩论派哲人，他们费劲心思首先是要颠覆对手的命题）和一些演讲者那里，有很多都运用“省略三段式”，甚至是偷偷地在运用。

另一个是绝对与特殊混用部目。有如在诡辩术中，先把事情说成绝对的，然后说成非绝对的，即特殊的，这样造成一个假冒的推论例如，诡辩术中的推论：不存在是存在的，因为不存在存在于不存在；同样，在修辞学中，把不是绝对的可能而是特殊的可能混作绝对的可能，也可以造成假冒的修饰式推论。但是特殊的可能

并不具有普遍性，不是像阿伽同(Agathon)[1]所说的那样：

一个人也许可以说这件事是可能的，

人们遭遇着许多不可能发生的事情。

违反或然律的事情有时候发生，所以违反或然律的事情是可能发生的。既然如此，那么不可能的事情是可能发生的。但是并不是绝对可能发生的。在诡辩术中，由于不提情形、关系和条件，所以造成诡辩。在修辞学中，由于可能性不是绝对的而是特殊的，所以也可以造成诡辩。科刺克斯(Corax)[2]的《修辞术课本》就是用这个部目编成的。如果被告不会犯他被控告的罪行，例如身体虚弱，却被控犯有暴行罪，罪行是不可能有的；但是如果被告会犯他被控告的罪行，例如他身体强壮，答辩也可以是：罪行是不可能有的。这两种情况似乎都是可能的。但是前一种情况是绝对可能的，后一种情况则不是绝对可能的。只有在上述意义上才是可能的这种推论正好说明"无理变有理"一语是什么意思。因此人们有理由对普罗塔戈拉的这个诺言表示厌恶，因为这是欺诈，不是真正的可能，而是假冒的可能，只见于修辞学和诡辩术，而不见于其他艺术。真正的修辞式推论和假冒的修辞式推论已经讲完了。(《修辞学》II,24,1402 a 4—28，罗念生译文)

除了亚里士多德，还有一些作家也都提到普罗塔戈拉对违反逻辑(antilogie)的偏好。比如 Eudoxe de Cnide[3]：

他把没理的说成有理的，他教学生如何赞美和斥责同一个人。

还有塞涅卡(Sénèque)：

---

[1] 公元前5世纪的悲剧诗人，参见柏拉图的《会饮》。

[2] 和提西亚斯(Tisias)一样，都是辩证术的创立者，并且都出生在西西里。

[3] 公元前4世纪的数学家，经常在学园活动。

普罗塔戈拉擅长于在任何一个主题上辩护和反驳得一样好，同样也擅长于解释，在所有主题上进行辩护和反驳是否可能。（《写给琉西里乌斯的信》*Lettre à Lucilius*，88，43）

还有亚历山大的克雷芒（Clément d' Alexandrie）：

自从普罗塔戈拉以来，希腊人就声称，相对于任何一个论证，都存在着一个反驳的论证。（*Stromates* VI，65）

普罗塔戈拉偏爱分析语言，更正语言，尤其是涉及诗歌语言的时候。在柏拉图的对话里，这一点尤其体现于有关 Simonide 的诗的讨论过程中。亚里士多德同样也举出了一些例子，并且一如既往地与阿里斯托芬笔下的苏格拉底形象不无关系。

普罗塔戈拉批评了最出色的诗人和大师荷马（他自称是荷马久远的继承者）。他甚至吹嘘自己在《伊利亚特》开篇前两行诗里找到了两处错误。

女神啊，请歌唱佩琉斯之子阿基琉斯的
致命的愤怒，那一怒给阿开奥人带来无数的苦难……（罗念生、王焕生译文）

错误在哪里呢？普罗塔戈拉指出，首先是动词语式的错用，向女神祈祷应用祈愿式而非命令式。亚里士多德在《诗学》（*Poétique*）中完全不接受这种观点。在他看来，作者正是通过自身的表达和发音，以表明此处不是严格意义上的求告。

有关言辞的研究题目之一是语气，例如什么是命令、祈求、陈述、恐吓、发问、回答等等语气。这门学问属于演说艺术与这门艺术的专家的研究范围。一个诗人懂不懂这些语气，不致引起对于他的诗的艺术值得严肃看待的指责。普罗

> 塔戈拉曾指责"女神,歌唱这愤怒吧"一语,因为荷马本来想祈求,却发了命令——据普罗塔戈拉说,叫人做某事或不做某事是一个命令——但是谁能承认这是个错误呢?这门研究属于其他一门艺术,不属于诗的艺术,我们就略去不谈了。(《诗学》,1456 b 8—19,罗念生译文)

第二个错误在于形容词"致命的"用了阴性形式。荷马在此用的名词"愤怒"是阴性的,因此"致命的"以阴性配合,显然是合理的。可是,普罗塔戈拉认为,"愤怒"这一概念具有阳性的特质,一种雄性的愤怒,促使战争爆发。由此,荷马似乎是为一个本意为阳性的概念搭配了一个阴性形容词,因而犯了句法错误。对此,亚里士多德在《智术的辩驳》(*Réfutations sophistiques*)中如此说道:

> 句法错误的性质得到过更深入的探讨。人们可能犯句法错误,也可能似乎犯了但其实没犯,也可能实际犯了但表面看不出来。例如,按普罗塔戈拉的说法,如果"愤怒"和"铠甲"均为阳性,那么采用阴性表达"致命的愤怒",就是犯了句法错误,即便一般人都看不出来,相反,用阳性表达"致命的愤怒",看上去是个句法错误,实际上却不是。(《智术的辩驳》,I,14,173b)

从上面这两个例子可以看出,阿里斯托芬戏谑苏格拉底,其实是讽刺智术师们的实际论证方法。这也证明了智术师可能只是教授语法而已,正如《云》中所言。亚里士多德的《修辞学》中也有一小段文字如是说道:

> 第四个要求,要像普罗塔戈拉那样,把名词分为男性、女性和中性。(《修辞学》III,5,1407 b 6)

不过,智术师也可能在教授诸如《普罗塔戈拉》中出现过的诗歌作品的含义和创作的过程中,插入一些关于语法的解释。《伊利亚特》的

某个晚期注疏留下了这方面的痕迹。[1] 第21卷240行描述了特洛伊平原的河神与英雄阿喀琉斯之间的战斗，普罗塔戈拉对这段描述亦有评论：

> "急流在阿基琉斯周围竖起可怕的巨浪"[2]。普罗塔戈拉说，这个情节发生在克瑞托斯与凡人们的征战之后，作为战争中的一个停顿，并将过渡到神们之间的战争。与此同时，这段描述也是为了塑造阿喀琉斯的形象……(《伊利亚特注疏》*Scholie à l'Iliade*)

并非所有诗人都有荣幸得到普罗塔戈拉的批评。有这样一个传说：

> 普罗塔戈拉拒绝听某个诗人的作品并因此而遭到诽谤。普罗塔戈拉回答他说："我情愿听见你说我的坏话，也不愿听见你的诗！"(*Gnom. Vat.* 743)

六 普罗塔戈拉与怀疑论者

怀疑论者，又称"皮浪[3]的信徒"(Pyrrhonien)，主要因为公元1世纪末2世纪初的哲人塞克特都·恩披里柯(Sextus Empiricus)而为世人所知。怀疑论旨在"不计一切地反对看上去是那样的以及人们所想的"，在势均力敌的两个对立观点之前，可以"首先延迟判断(epoche)，接着排除混乱"。因此，怀疑论者从不赞同任何一个理论，把所有理论都排除在外。怀疑论的基本格言是："不会更多"(Pas plus)，即是说，

---

① *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, t. V, 101.

② 罗念生、王焕生译文。

③ 皮浪(Pyrrhon)，公元前4世纪的智者，怀疑论创始人。

永远不会相信一方比相信另一方更多一些。恩披里柯对普罗塔戈拉的理论很感兴趣,认为他就是怀疑论的先驱。普罗塔戈拉和伊壁鸠鲁一样,属于那些“确定任何表面看是那样的事物的存在”的哲人(《驳数学家》,VII,389),以至于正如德谟克里特和柏拉图所示,在他看来,“所有表象都是真实”(388—389)。恩披里柯不能接受这一理论。不过,普罗塔戈拉在使用“真理的尺度”方面与怀疑论者非常接近:

> 普罗塔戈拉认为人是万物的尺度,对是的人而言它就是是,对不是的人而言它就是不是。尺度即衡量准则,万物即任何事物。由此,他是想说,人是衡量准则,万物对是的人而言就是是,对不是的人而言就是不是。由此,他确定了表象的存在性,提出“相对于某物”的概念。这也是为什么,他好像和怀疑论者存在着某些亲缘关系。不过,他和他们实际上还是有差别的,只要正确解释他的理论,我们不难看出其中差别。普罗塔戈拉说,物在消逝,一物消逝,就会在原来的位置上不停产生新的物,人的思维必须遵循时间和肉体的各种性质不断进行调整和更新。普罗塔戈拉还说,所有现象都源于物本身,因此物的表象就是物的潜在的存在,而人们往往根据各自不同的情况,获取有关物的不同信息。处于自然状态下的人,发觉的就是物向处于自然状态下的人所展示的样貌,处于相反状态下的人,发觉的就是物向处于相反状态下的人所展示的样貌。同样理论也适用于不同的年龄、睡眠与清醒,以及其他任何状态。由此,在普罗塔戈拉看来,人是万物的衡量准则。人所看见的表象是存在的,人所没有看见的表象则是不存在的。因此,我们看到,有关物在消逝以及所有表象都源于物本身这两个事实,普罗塔戈拉发展了一种理论……(《怀疑论者写照》*Hypotyposes pyrrhoniennes*,I,216—219)

对怀疑论者而言,谈论真理的准则,具有几种不同的意味:从广义上来说,是“统觉(aperception)的总尺度”,亦包含感觉;从特殊意义上来说,则是“统觉的技术性尺度,好比直尺和圆规”;从更为特殊的意义

上来说，则是“一切不明确事物的统觉的技术性尺度”（*Pyrrh.* II，15）。有些哲人把人看作尺度的起源，但怀疑论者指出，人的观念是不可捉摸的，照这么说来动物也是真理的尺度。他们还说，衡量工具（是感觉，还是心智？）也是晦暗不清的，施行衡量准则的对象同样如此。那么，普罗塔戈拉是否如怀疑论者一样破坏了真理的准则呢？恩披里柯只能把普罗塔戈拉在《泰阿泰德》中的申辩放在一边，如是说道：

> 有人把阿布德尔的普罗塔戈拉列入取消真理准则的哲人之中。事实上，他说，所有的表象和观点都是真的，真理只是相对于个别事物而言，因为，对于某人来说是的东西，对于这个人来说就是真实存在的。他在《骇论》（*Arguments renversants*）一书开篇声称，人是万物的尺度，对于是的人而言就是存在，对于不是的人就不存在。他似乎还证明了反命题：如果有人证明人不是万物的尺度，他实际上反而进一步证明了人是万物的尺度这一命题，因为说话的人也是人，他提出自己的观点，也就意味着，他承认这个观点本身属于在他眼里的万物的范畴。因此，疯子在疯狂范畴的种种表象也是衡量准则，睡着的人之于睡眠，儿童之于童年，老人之于老年，也是同样的道理……因此，有人认为，普罗塔戈拉也推翻了真理准则的概念，因为，根据某种概念，真理是绝对的，必然区分真假，而我们所说的人则既没有明确任何绝对的存在，也没有明确什么是错的。（《驳数学家》*Contre les mathématiciens*，VII，60—64）

七　普罗塔戈拉与诸神

在说明普罗塔戈拉关于诸神的思想以前，我们首先要了解，古希腊的宗教是一种多神宗教，存在着各种各样的仪式，有一些还是相互对立的。除此以外，神的谱系、神的名称，在不同地区有着极为不同的说法。史家希罗多德有一段话很有代表意义：

> 然而,从什么地方每一个神产生出来,或者是不是他们都一直存在着,他们的外形是怎样的,这一切可以说,是希腊人在不久之前才知道的。(《历史》II,53,王以铸译文)

在希罗多德看来,荷马和赫西俄德最早建立了一个所谓的万神殿。从公元前6世纪起,尤其之后的两个世纪里,智者和哲人们开始能够对民间流传的传统和史诗提出疑义,并试图建立起一种理性的神学。普罗塔戈拉所表达的意愿(在柏拉图的《泰阿泰德》里得到证实)显得更为独断:他排除了任何有关神的明证(当然,他在某些篇章里也偶尔使用想象或神话的表现方式,比如普罗塔戈拉神话)。普罗塔戈拉因此是古代著名的无神论者之一。传说他在雅典曾经因渎神受到控告,因此他还是一个渎神者。

在公元前5世纪,类似的诉讼似乎屡见不鲜。苏格拉底就是一例,他因"崇拜新神"和"败坏青年"而受到控告。我们可以把阿里斯托芬的《云》的结局联系在一起。毋庸置疑(即便柏拉图也不曾就此说过任何反驳的话),普罗塔戈拉确实是被控告了,正如他也遭到喜剧家们的奚落一样。正如前文所述,欧波利在《奉承者》中如此描述普罗塔戈拉:

> 他宣扬有关上天真实的各种有罪的谎言,却吃着地里长出的食物。(残篇146 B K)

最早记录这次诉讼的人是怀疑论的祖师之一提蒙(Timon,公元前4世纪),恩披里柯援引了这段文字:

> 阿布德尔的普罗塔戈拉与这些人[1]的观点一致。据说……他曾经明确写道:"关于诸神,我无法知道他们是否存在:阻碍我们认识的原因有很多。"雅典人因此判处他死刑,他逃离雅典,但在

[1] 指当时一些著名的无神论者如Diagoras de Melos。

海上遇难死了。弗里安特的提蒙(Timon de Phlionte)在他的著作Silles第二卷里提及这件事,并且说:"接着,他们指责普罗塔戈拉,一个不乏观点、思想和灵活性的智术师。他们想把他的书付之一炬,因为他曾写道,他不知道也看不出来,神是什么样子的,神又是谁。他倒是小心地遵守尺度,却也没什么用处:他最后不得不逃亡,免得喝苏格拉底那冰冷的鸩酒,一命呜呼。"(《驳数学家》,IX,55—56)

公元1世纪的犹太人历史学家Flavius Josephe在提及苏格拉底的审判之后,接着说到阿那克萨戈拉、狄亚戈拉(Diagoras de Melos)和普罗塔戈拉:

普罗塔戈拉要是没有逃跑,就要被抓,被判死刑。因为,据说他在有关神的方面写了一些不合雅典人口味的东西。(*Contre Apion*,I,267)

类似观点成了争论的主题:4世纪的修辞家利巴尼奥(Libanios)在《朗诵技巧》(*Déclamations*)中,和柏拉图一样对比苏格拉底与贪婪的智术师们,也就是对比苏格拉底和普罗塔戈拉,并且抨击人们把苏格拉底列入被控告为渎神的人的行列,与阿那克萨戈拉、狄亚戈拉和普罗塔戈拉为伍。

你们做得很对,你们驱逐普罗塔戈拉是有道理的,他居然提问神们是否存在。(《苏格拉底的申辩》,153—154)

无论如何,普罗塔戈拉的话里往往隐藏着无神论的思想。除了怀疑论者以外,这一观点也与伊壁鸠鲁学派哲人有关。对后者而言,神们离得太远,对人世漠不关心。但是普罗塔戈拉的观点并不能完全说服他们。Philodème de Gadara影射"有人说,我们无从知道神是否存在以及神是什么样子的"(《论悲悯》*De la piété*,XXII)。在西塞罗完全是

影射普罗塔戈拉的《论神的性质》(*De la nature des dieux*)中,伊壁鸠鲁学派门人 Velleius 明确地表明自己的反对意见:

> 普罗塔戈拉说在有关神是否存在、神是什么样子的问题上一无所知,他似乎也没有怀疑神的本质。(I,12,29)

他的对话者只提到雅典人对普罗塔戈拉这句话的反应,从而揭示了,在神的存在的问题上持保留意见是非常危险的事。

> 这个你刚刚提到的阿布德尔的普罗塔戈拉,可能是当时最主要的智术师,他在一本书的开篇写道:"关于神,我不能说他们存在,也不能说他们不存在。"雅典人决定放逐他,并当众焚烧他的书。我想,这件事让很多人不敢承认自己有类似的观点,因为在这个问题上即便只是一点犹疑,也难逃厄运。(I,24,63;参 117)

两个世纪以后,第欧根尼·欧南达(Diogène d'OEnoanda)指出,普罗塔戈拉的这句话更多地体现了措辞上的谨慎。

阿布德尔的普罗塔戈拉有可能发表了和狄亚戈拉一样的理论,但他运用了不同的表达方式,以避免像狄亚戈拉一样直接。他声称不知道神是否存在,这和说神不存在其实是一回事。(Fragm. 12)

某些受希腊文化影响的犹太人和基督徒均强调世俗群体中的这一无神论证明具有重要的意义。这代表了某种荒谬的傲慢,曾经受到柏拉图的抨击,但随时总有死灰复燃的可能。

公元 1 世纪的犹太哲人,亚历山大的斐洛(Philon d'Alexandrie)在《该隐的后代》(*Sur la postérité de Caïn*)一书中,以出其不意的寓言方式解释了这个行恶的人的众多后代:在此,希腊文化帮助人们了解《圣经》。值得一提的是,斐洛(作为柏拉图《礼法》的忠实读者)还最早把普罗塔戈拉这句话和否认上帝紧密联系在一起。斐洛注释《圣经》里的一段经文:"该隐与妻子同房,他妻子怀孕,生了以诺"(《创世记》,IV,17),提出了一个问题,自夏娃以来,这个妻子是第一个类似的

形象，她是谁？

> 在我看来，摩西称为女子的，是由某一关于事物的不信神的论证所建立起来的理论，这种论证为成千上万的哲人们所支持，并用来解释一些相同或不同的思想，以引导人的生活。那么，这个不信神的理论是什么呢？答案是："人的精神是万物的尺度。"据说，这话出自古代智术师普罗塔戈拉——该隐的疯狂而又鲁莽的后代。我的推论从她与该隐结合并生下以诺开始。以诺的字面意思是"上帝的恩赐"。倘若人是万物的尺度，万物则是精神的恩赐：视觉是给予眼睛的一项恩赐，好比听觉之于耳朵、每一感觉之于相应的感官、言语之于讲辞。倘若这是真的，那么，这个道理肯定也适用于思想以及与思想有关的成千上万的判断、思索、解脱、预见、表达、科学、艺术、状态和其他不计其数的学科。如果你们自己有足以取代上帝的精神，那么满怀敬意地谈论上帝的圣洁与尊严又有何意义？上帝之义包含了与人类有关的一切事物，并把这些事物要么善恶相混要么分门别类地传递给人类。如果有人想对你行不信神的举动，你就带着信仰去防卫，因为你有一个最好的向导和老师，即该隐，他鼓励你遵守眼前的利益而非长远的利益。应该追随该隐，不仅因为他以鲜明的行动显示了他的理论的力量，同时在杀死对手亚伯的同时也毁灭了他的理论。可是，对于我和我的朋友们，虔信者的死亡好过不信者的生命，因为那些虔信死去的人将获得永生，那些不信地活着的人最终只能得到永远的死亡。（I，38—39）

在《讽不信神的哲人》（*Satire des philosophes païens*）中，赫米亚斯（Hermias）继伊奥尼（Ionie）的独断主义哲人们之后，提到普罗塔戈拉，并描述了普罗塔戈拉理论的真实意图。

> 普罗塔戈拉站在另一边，他有几句话感动了我："人定义并判断着事物，所谓事物，就是那些落入思维之中的事物，没有落入思

维之中者就不存在。"

一个世纪以后,哲人 Theophile d'Antioche(*Autol.*,III,7)指出,普罗塔戈拉列属于在神的问题上发表错误言论的古人之中(他是这么说的:"关于诸神,我无法知道他们是否存在")。

公元 3 世纪的塞萨热主教欧塞布(Eusèbe)阅读过柏拉图和亚里士多德,他算是第一个思考基督教历史的知识分子,在《福音的准备》(*Préparation évangélique*)一书里多次谈及普罗塔戈拉的理论:"只能相信感觉",并与 Metrodore de Chios 的理论联系起来。欧塞布认为 Metrodore de Chios 的理论起源于怀疑论。他同时还援引了 Prophyre(公元 3 世纪)的记录,后者很可能读过普罗塔戈拉的《论存在》(*Sur l'être*),并作出评论:

> 柏拉图之前的著作非常罕见,否则我们肯定有足够的证据揭露那些剽窃他人的哲学家。我很偶然地读过普罗塔戈拉的一本书《论存在》。他反对"存在为一"的观点,我怀疑柏拉图提出了类似的观点。我试着回忆他在文中是如何说的。(Prophyre,引自 Eusebe,《福音的准备》*Préparations évangéliques*,X,3,25)

欧塞布本人两次援引了普罗塔戈拉关于神的论说:

> 从柏拉图的作品里,我们可以知道,在他之前的那些有名的思想家的观点如何彼此冲突,因为柏拉图提到普罗塔戈拉、赫拉克利特和恩培多克勒的门徒与巴门尼德和他自己的门徒之间展开的论争。普罗塔戈拉后来成为德谟克里特的学生,他的理论属于无神论的范畴。在《论神》(*Sur les dieux*)的开篇,他说:"关于诸神,我无法知道他们是否存在。"(XIV,3)
>
> 我们称普罗塔戈拉为无神论者是对的。因为他也写过论神的书,并在开篇写道:"关于诸神,我无法知道他们是否存在:阻碍我们认识的原因有很多。"雅典人将他驱逐出境,并当众焚烧他的

著作。这些思想家主张，只能相信感觉，让我们看看有关他们的反对观点。(XIV,19)

紧接着，欧塞布引用了《泰阿泰德》的一部分论证。

盲子蒂狄姆(Didyme l' aveugle)注疏过圣经里的《诗篇》(参见其忏悔文 367—398)，他在极为晦涩的上下文背景中提到普罗塔戈拉的理论，并且还可能直接或间接地引用了《泰阿泰德》和怀疑论者们的论著(关于蜜的例子，甜和苦的问题)。《诗篇》第 34 章 17 节：

求你救我的灵魂，脱离他们的残害；救我的生命，脱离少壮狮子。

蒂狄姆在此句基础之上提出了许多问题。作者说的是上帝的灵魂，那唯一从起初就选择善的灵魂，还是所有人的灵魂，或者正义者的灵魂？由此而产生了罪的选择的问题：我们能够并且必须判断存在，判断善恶。判断、价值的判断都是可能的。必须提防普罗塔戈拉的门徒们的理论，他们往往混淆存在与相对存在这两个概念，并杜绝一切判断。在此，普罗塔戈拉的门徒就是蒂狄姆的神学理论对手，蒂狄姆称其为老智术师的门下，按 Gilles Dorical 的说法，那是“淫荡的诺斯丁教徒”，即道德相对主义的拥护者，或东正教的阿里乌斯教徒，即神学相对主义的拥护者。对这些人而言，圣子本身亦无法完全领会圣父：

问：你是说，“人”和“这类人”是一回事？

答：我若说人是死的，我说的不是“这类人”，比方正义的人。“正义者之死”，不是灵魂与肉体的分离，而是停止正义的事实，是正义的败坏。我们经常听到不信神的错误观点，就受其左右，丧失真正的信仰。

问：你为什么说我没有明白？我只是没有表达正确而已。

答：如果有人恰如其分地思考，并正确地表达，那么这个人就

既是义的，又是不义的。[①] 你听我说，普罗塔戈拉的门徒为什么会得出错误的理论？普罗塔戈拉是一个智术师。他说，对于在场的你来说，我像是坐着的；对于在远处的人来说，我就不像是坐着的。因此，我是否坐着，很难说清楚。他们于是说，所有此在都是表象的。比如我看见月亮，但别的人没有看见：月亮是否存在就很难说清楚。对于健康的我而言，蜜是甜的；对于某个发烧的人来说，蜜则是苦的。蜜是甜的还是苦的因此也很难说清楚。由此，他建立了这样一个理论，即认知的不可能性。

同样理论也适用于正义和不义：同一个人显得正义、虔信，或不义、不信神，那么他就是正义、虔信，或不义、不信神，除非他两者皆不是。

我们说到了普罗塔戈拉的观点。让我们来看一看。首先，必须认识万物，并以某种方式要么作出判断要么不作判断。有人说自己没有正确地表达，或者身体不健康，这些话的意思是什么呢？

4世纪的注疏者 Saint Jean Chrysostome 在保罗写给科林斯人的第一封书简里，比较了科林斯人听说基督就是上帝时的愤怒，以及他们对普罗塔戈拉的愤怒。(IV,5)

另外，Epiphane d'Eleutheropolis 也曾列出一份不信神者的言论名单，普罗塔戈拉榜上有名：

墨安得里乌之子、阿布德尔的普罗塔戈拉说，不存在诸神，亦没有上帝。(Panarion,37)

正如前文所述，第欧根尼·拉尔修的文中也提到了普罗塔戈拉关于诸神的言论，但表达方式比平常特殊：

① 【译按】此句亦可译为：这个人就既是对的，又是错的。

关于诸神，我无法知道他们是否存在：阻碍我们认识的原因有很多，其中包括问题的晦涩，以及人生的短促。

很难确定，第欧根尼·拉尔修说的是否就是普罗塔戈拉，这是不无可能的。在公元前5世纪，许多哲人都探讨过不可见事物的认知问题，比如德谟克里特、阿那萨克戈拉以及希波克拉底派的医生们，对于他们而言，正是通过科学，才能达到对不可见真实的认知。另外，有关知识的隐晦和人生的短促之间的对立关系，希波克拉底在《格言》(*Aphrorismes*)的开篇就如是说道：

生命是短暂的，艺术是漫长的，机会则是稍纵即逝的。

八 Aelius Aristide 为智术师翻案

最后，作为这篇辑语的结尾，我们要提到有关柏拉图反智术师的另一方评语。在公元2世纪前后，普罗塔戈拉和其他公元前5世纪的智术师们一起，重新成为风尚。当时出现了某一命名为"智术师第二"的运动，旨在重返古雅典奇迹的最初年代。Aelius Aristide 是最著名的代表人物。他的许多作品都对柏拉图做出抨击。在他看来，柏拉图错误地指责智术师们没有和他一样把德性教授给大家：

既然忒密斯托克勒(Themistocle)、伯利克里特、弥提亚德(Miltiade)和西蒙(Cimon)也没有把政治学教给所有人，没有像分发食物一样逐个分散知识，好使每个人都变得更好，那么，我们凭什么要认为智术师们没有做得比他们好就必须特别地受到指责呢？你不高兴，就和你的普罗塔戈拉一个样，当人群往好的方向转变的时候，哪怕只是一点点。一群人不能像一个人一样，完整地得到一切，对你而言这就是指责那个带头人的理由了！(《反柏拉图》*Contre Platon*, XLVI, 227)

柏拉图还以毫不容情的方式进行讥讽，这在 Aelius Aristide 看来，是错上加错。在《高尔吉亚》中，柏拉图建立了如下的等级分类：演说（低级的伪科学）和智术（高级的伪科学），但在别的地方，他又混淆了两者：

> 他总是说，智术最高超。这个理论会有什么结果呢？他所犯下的错将一清二楚。普罗塔戈拉、希庇阿斯和普罗狄科（Prodicos）是智术师，弥提亚德、西蒙和伯利克里特是演说家，对吧？可是，他把智术师们通通列入被罚下地狱的行列之中："于是我看见了坦塔罗斯①"，"我看见"，诸如此类。普罗狄科成了坦塔罗斯，希庇阿斯成了赫拉克利特，在"地狱之游"②里得到描绘。普罗塔戈拉和他们在一起，占据了房间的一小块地儿，并想给他们上一堂课，他同样具有卓越的智慧。可是，苏格拉底问阿波罗多洛斯（原文如此），他是否感到耻辱，因为想在希腊人面前表现得像一个智术师？任何人都能轻松地看出，柏拉图不停地在戏谑智术师，对其毫无尊敬可言。可是，如果智术真的胜过演说，我刚刚提到的那几个智术师又被拿来与坦塔罗斯相比，仿佛成为他们中的一个就是莫大的耻辱，那么，演说的地位又在何处？弥提亚德、西蒙、伯利克里特和德密斯托克勒的脸面又该往哪里搁？

由于柏拉图同时也嘲讽了喜剧、悲剧和荷马的史诗，因此，他其实是想要让整个古希腊文明通通消失！

> 更有甚者，你一边批评喜剧，一边又把希庇阿斯、普罗狄科、普罗塔戈拉、高尔吉亚、欧绪德谟、狄俄尼索多洛斯、阿伽通、希涅西亚斯（Cinésias）和其他所有人贬为喜剧人物！(294)

---

① 【译按】Tantale，宙斯之子，受罚站在长着果树的水中，可是当他口渴想喝水时，水就消退；当他腹饥想摘果子吃时，果树就升高。《奥德赛》XI，582—592。贺拉斯（*Epi*，17；Ode，II，18）、奥维德（《变形记》，IV，458；VI，172；X，41）等亦做过描述。

② 此处指柏拉图模仿过荷马的《奥德赛》第11卷。

正如前文所示，在《王制》中，柏拉图渲染了智术师的成功，并拿荷马的卑微地位来做比较，以证明当代智者胜过了古人。Aelius Aristide 援引了这段文字，并评注如下：

> 我的天啊，这些话的逻辑何在？美感何在？有谁能够忍受，把 Charondas、普罗塔戈拉、普罗狄科和其他人放在荷马之前？他还在书中完全丑化普罗狄科，以及瞧不起希庇阿斯的普罗塔戈拉，和胡说八道的希庇阿斯！所有这些怎么可能和他那些令人赞赏不已的思考联系在一起呢？如果说此处可笑的智术师在别处受到赞扬，我敢说，这也不是出于他的本意。虽然这么说很不讨人喜欢，但我无法容忍掩藏真相。他这么做，是想讽刺荷马。事实上，是谁说了："我看见了坦塔罗斯"，"我看见……"？就这样，他把智术师描绘成荷马式的喜剧人物，又把荷马描绘成智术师的喜剧人物。（*Contre capiton*，XVII，328—329）

说到最后，就差指责柏拉图剽窃智术师了。在 Porphyre 之前，有不少人真的这么干过。第欧根尼·拉尔修有这么一段记录：

> Aristoxene 说，《王制》全篇几乎早都出现在普罗塔戈拉的《论辩集》（*Discours antilogiques*）了。（《名哲言行录》，III，37）

晚明的西方修辞学和话语团体的形成

——以《达道纪言》(1636 年)为个案

梅谦立(Thierry Meynard) 著

从福柯(Michel Foucault)以来,西方当代哲学非常注意知识与权力的关系问题。其实,在他之前,古代的思想家们早已认识到,语言本身包含着一种权力。从古希腊开始,正是这一居于对语言与权力关系的认识造就了修辞学这门学科。晚明来华的第一批西方人,他们意识到,要获得中国人对自己所传播之事物的认同,就必需运用修辞学的方法来表达自己的思想。其实,自西方传教士入华,便十分注意自身工作的策略,例如以传播科学知识为方式的策略,对此的研究已有许多,但除此之外,还有其它的策略,例如我们将要在这里介绍的文体策略。我们的分析以《达道纪言》(1636 年)为个案,这本书可算是中西合璧,一方是意大利耶稣会传教士高一志(1566—1640 年),一方是山西地方官吏韩云(约 1596—1649 年)。[1] 就内容而言,这本书是一些西方政制人伦的"语录"汇集,取自古希腊和古拉丁文学,编译成中文共 356 条。就体裁而言,它以中国伦理传统的"五伦"为原则,编排为五类,在这五类(伦)中,着墨最多的是君臣(158 条),其次朋友(122

---

① 《达道纪言》,《天主教东传文献三编》,(台)学生书局 1972 年版,657 - 754.

条)。再次是家庭伦理:父子21条,兄弟31条,夫妇23条。

这本书的内容非常易读,它的内容不是我分析的重点,我想要弄清楚的是,作者为什么以这种方式进行编排,这种体裁考虑想要达到什么样的目的。所以在进入这本书之前,我们有必要首先认识一下西方修辞学的基本概念和作用。在第二部分,我将对修辞学从中世纪到文艺复兴的转变作一介绍。第三,我会讲到,这些最早来华的泰西人,他们如何在中国的文化背景中进行一种修辞学尝试。最后,在第四和第五部分,我想表明,高一志和韩云如何希望通过修辞学来达到一种教育的目的,并试图形成一个话语团体。

修辞学与《达道纪言》

修辞学就是运用一种语言技艺来说服他人,它的第一阶段是累积具有权威的言语,明白它们的涵义,并记住它们,从而使它们成为一种语文储备,以便将来发言时能恰当地加以运用。为此,古代人搜集这些言论,并编成专门的书。在古代西方,最著名和最有影响力的修辞学家之一布鲁塔克(在《达道纪言》里译成"布路大",Plutarch,约45—125年)。他用希腊文写了两套书:《伦理道理》(*Moralia*)和《传》(*Vitae*)。除了布鲁塔克之外,我们还可以提到比布鲁塔克早一点的瓦勒流(*Valerius Maximus*,约公元前20—50年);他用拉丁文写了《值得记忆的言论和事件·九本》(*Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*)。后来,还有第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius,公元2世纪)用希腊文写:《名哲言行录》(*Vitae Philosophorum*)。我们应该注意,这些作家搜集这些言论,并不是为了建立一种具有历史客观性的档案,而是因为这些语言材料包含他们认为很重要的伦常纲要。换言之,这些言论提供一些道德榜样,使人们通过学习来趋善避恶。

在文学里,我们可以区分"记言"和"记事"。"记言"(格言或箴言),希腊文 apophthegmata(ἀποφθέγυεσθαι),拉丁文 dicta 或 sententia,英文 apophthegms,是一些包含重要道理的语录;这些语录与谚语不同。谚语或古语属于大众传下来的智慧,而"记言"则联系到某个具

有权威的历史人物。另外,记事,拉丁文 facta,记录的是历史人物的某种行为或态度。在中国古代文学中,我们能找到有同样的区分:记录言论当为"记言",比如《左传》、《尚书》、《国语》;而记录事件当作为"记事",比如《春秋》。

在《达道纪言》中,"纪言"虽不是"记录"的"记",而是用丝字旁的"纪"。可是,这个字跟"记录"的"记"相通。对此我们可以在序言中看到,"手纪"即"手记":

> 西先生来宾,如大樽置衢,过者酌焉。始于吾师徐文定公,迄吾辈未艾也。大约西学规范严,一字之差,斥为异端,书三经审定,始敢传布。此书则则圣高先生时以语余,余手纪之者。

因为在这里"纪"等于"记",所以我们有理由把《达道纪言》这本书的标题理解为《达道记言》。而且,大部分的条文有同样的结构:第一部分描述一个伦理问题;第二部分描述一个作为历史人物的古代圣人,他如何用言语来回应并解决这个问题。比如:

> 16—昔一府感王恩立祠祀之,有美树生于祠,民媚王以为祥,王智不纳其媚,曰:"是树之生我祠,非益我之祥也;惟尔辈不踵是地之明效。"
>
> He[Tiberius] forbade the voting of temples, flamens, and priests in his honor, and even the setting up of statues and busts without his permission. [Suetonius, *The Lives of the Caesars*, *Tiberius*, XXVI, Vol. I, p. 333]

这条"纪言"没有明确地提出国王之名。可是,因为前一条谈到了弟伯略王(Tiberius),所以这条也应该涉及到同一个皇帝。我们能在著名的苏维托尼乌斯(Suetonius)的《罗马十二帝王传》里找到这个故事。可是,在"原初故事"和"最后故事"之间,我们应该注意其中存在着一个转化的过程。先是最初的"纪事",它很简略地记录弟伯略王,

说若没有他的许可,不得改建用他名字的庙。修辞学把这个"记事"当作一个语言的基本材料,使学生去进一步编故事。在希腊文里面,这样的材料称为"*chreia*"(χρεία),意思是说"可使用的"。台湾学者李奭学将此词译为"世说"。后人可以通过这一原初的基本材料,运用自己的想象力来进行补充和扩大故事的处境、意思等等。比如,上面的这个"纪事"就经过了类似的转变。在欧洲文学里,这个"最后故事"可能已经存在。但更有可能的是,高一志和韩云自己改编了故事,加上故事的处境(祠、美树)和机会(弟伯略王拜访这个祠)。而且,这个故事从"纪事"变成一个"纪言"。于是在中文包含了一种伦理判断:本来,美树是以自己的内在功能生长的。但是,这些地方的人的意志并不纯粹,不依靠自己的内在功德,而要用手段来得到外在的好处。他们种树,并不是为了国王,而是为了自己的利益。我们知道,这些 *chreiai* 是修辞学预备练习(*progymnasmata*, προγυμνάσματα)的很重要部分。在课堂上,老师提供一些"纪事"或"纪言",让学生们去自己改编这些故事。

虽然如此,在《达道纪言》中,我发现只有两条纯粹的"记事"。下面属于君臣部分的一条:①

131 - 历山王于老骥蓄而逸之,非阵不用;国有老臣,既用之久,宜待之优,而非大事不必劳之。

Once upon a time Philoneicus the Thessalian brought Bucephalas, offering to sell him to Philip for thirteen talents, and they went down into the plain to try the horse, who appeared to be savage and altogether intractable, neither allowing any one to mount him, nor heeding the voice of any of Philip's attendants, but rearing up against all of them. Then Philip was vexed and ordered the horse to be led away, believing him to be altogether wild and unbroken; but Alexander, who was near by, said: "What a horse they are losing, because, for lack of

① 君臣第 131 条;父子第 3 条。

skill and courage, they cannot manage him!"

这条文描述的是一个故事,但并不紧随着一个明显的"纪言"。可是,这条文的第二部分,我们可以把它当作类似于针对读者的言论。可以说,《达道纪言》几乎所有条文都是"记言"。这点代表这本书的性质:修辞学通过一些基本材料使学生们掌握历史中的著名言论,好使他们在将来发言时运用。这样的培训对后来欧洲耶稣会的教育法产生了影响。在欧洲的耶稣会学校,老师每天安排一些讲演比赛,围绕一个命题,学生分成支持和反对两派互相辩难。除了内容之外,培养的主要目的在于学生的说服力,在这一环节中,学生能否采用具有权威性的"纪言"占很大的作用。

有一点非常值得我们注意,即"纪言"本身并不直接就是一种伦理学理论。在《达道纪言》上,这种伦理理论当然存在(主要是斯多葛主义),但它隐含在语言的叙述之中,对于叙述可能具有的伦理意义,作者经常不直接解释或拥护。而且,条文之间时有矛盾,这是因为"纪言"不应被看作是一种直接的普遍真理,而应是一种具有处境性的真理。我们可以说,这种修辞性言论所考虑的,首先是如何让读者在这样的一种阅读中觉得,其中的伦理意义是自己得出的,因此这些言论在他看来并不是一种外在律令,而是自己的内心发现。另外的一种重要的作用还在于,如此发现的意义是一种处境性的意义,从而具有一种当前实践的价值。

修辞学与文艺复兴时期的人文主义

我们都知道,在基督古代时期和中世纪,修辞学变成传福音的重要工具。从圣经或教父文学里面,基督作家抽出一些容易记忆的语录,使基督徒记在心中。在中世纪,作家们也从圣经里面选出一些故事来,说明神学概念或永恒生活的道理。这些具有说服力的故事被称为"比喻故事"或"证道故事"(*exemplum*)。从 12 世纪起,这些语言材

料被搜集，并汇成书册，以帮助神父们准备讲道之用。[1] 这些书用希腊文说就是 *anthologia* 或拉丁文 *florilegia*，意思是“花束”。读者能自由地采摘一朵。这些内容，按逻辑次序（比如，神学美德，基本美德）或按照拼音次序排列。[2] 那时，古希腊罗马的文学材料用得并不多，即使用，它们也往往被用来表达一些神学道理。

可是，在文艺复兴时期发生了新的变化。第一是印刷业的发展。在中世纪，人们读书时，因为书太大太重，无法带走，所以应该尽量把内容背下来。在 16 世纪，书变得比较便宜，大众化，比较容易带走，所以没有必要记住书中的内容。而且，由于书不断地增加，一个人无法面对庞大的知识，需要提供一种新型的书，这就是摘记簿（*locorum communorum liber*，commonplace book）。这些工具书提供一种一般性知识，使学生很容易选择他所需要的讯息，进而整理它们。这些工具书的目的并不是为了代替记忆力（修辞学主要依靠记忆力），而就是为了减轻记忆力的劳苦。在修辞学方面，第 16—17 世纪，好几百本类似的书面世了。[3]

文艺复兴时期的修辞学方面的第二个现象是要回归古代希腊罗马文学。修辞学的书那时还用很多圣经和教父们的“比喻故事”，但与此同时，它们也逐渐吸收古代希腊拉丁文学。更重要的是，希腊罗马的故事慢慢地独立于基督宗教的诠释：因为人们认为这些文本本身已经包含很重要的道理，并不需要添上多余的神学诠释。因此，带神学彩色的“比喻故事”减少了，而接近原文的“纪言”则增加了。大部分作家都试图模仿布鲁塔克和瓦勒流。在这方面，最有影响力的就是爱拉斯谟（Erasmus），他出版了两本书：*Adagiorum Opus*（1528）和 *Apoph-*

---

① J - Th. Welter, *L' Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen - Age*, Paris, Occitania, 1927, p 211。

② idem, pp 212 - 213；最著名之一有 Etienne de Bourbon 所写的 *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*（1261 年）。

③ Cf. Francis Goyet, *Le Sublime du "lieu commun." L'Invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996; Ann Moss, *Printed Commonplace - books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996。

tegmatum Opus(1532)。[1]

第三个现象是,人们并不必需要用拉丁文,白话文也是一种可能的选择。正是在这样的情况下,布鲁塔克的书很快被译成了法文、英文、意大利文。在中国的传教士,他们也很自然地参与了这样的翻译工作,把古希腊拉丁文学译成中文。有趣的是,1579年,布鲁塔克作品被 Thomas North 翻译成英文,对莎士比亚产生了巨大的影响,而几乎与此同时,高一志和韩云把布鲁塔克的文集编译成了《达道纪言》。很少人注意到,英国人和中国人同时都能用他们自己的语言来读古希腊拉丁文学了!

耶稣会特别重视修辞学。虽然哲学和神学作为耶稣会教育的最高层面,但实际上,他们同样花很大的努力来学修辞学。神学和哲学知识常常就是通过一些修辞学练习而得到的。当然,修辞学包括作文、言论两方面。[2] 耶稣会士苏瑞芝(Cypriano Soarez,1524—1593年)是这方面的典范。他所编的《修辞学的艺术》(*De arte rhetorica*)成了耶稣会教育的常用教材,里面描述"修辞五步骤":题材(*inventio*)、布局(*dispositio*)、文题(*elocutio*)、记忆(*memoria*)和诵说(*actio*)。[3] 如此,除了思想的正确性,培养非常关注个人的表达能力,说服他人的能力。

传教与修辞学

耶稣会士们很快就对中国文化具有的高度有意识,使他们认识到,对中国人,不能采用同对非洲人和南美洲人一样的方法。刚好,欧洲的文艺复兴给传教士们带来了一个很好的机会,使他们形成对人文

---

① 其他包括:*Exemplorum libri decem*, by Marco Antonio Coccio Sabelico (1509); *De dictis factisque memorabilibus collectanea*(1518), by Bautista Fulgoso。

② 《学习大纲》*Ratio Studiorum*(初稿1586年,定稿1599年)安排了:三学科 Trivium(语法、文学、修辞学),三年哲学(包括逻辑、数学、自然科学),还有四年的神学(包括圣经);参看 *The De Arte Rhetorica*(1568) *by Cyprian Soarez sj*, *A translation with introduction and notes*, by Lawrence Flynn, Thesis of University of Florida, 1955。

③ 李奭学,《中国晚明与欧洲文学》,台北:联经出版社,2005年,第28页。

主义的兴趣。在中国,耶稣会传教士试图加入中国文化的主流。因此,他们对非基督徒写了不少著作。很多这样的书不提神学的问题,它要推动的是一种"智慧文学"。[1] 对耶稣会士来说,文化对话是一种必要的预备阶段(*preparatio evangelica*),目的是将来运用一种对话性的语言和思想来宣传福音真理。

传教士很快发现,因为他们自己数量很有限制,所以在中国传西方文化要面对很大的挑战。而且,传教士可以自己发言,也可以著书。可是,怎么能保证听众或读者能真正地消化这种新食粮,而影响他们的思想与生活呢。其实,为了提供传播的效率,耶稣会士自己依赖一些记忆术来学中文,吸收中国文化的庞大知识。他们也写了一些论文专门来介绍这些技艺,如记忆法。而跟记忆法有密切关系的是修辞学。到中国后,耶稣会传教士明白,为了广泛传播西方文化,修辞学能作为很恰当的传播媒介。为此,他们从欧洲带来了大量的西文书,包括修辞学的工具书。在北京的国家图书馆里面,我们还能看得到这些书,如 Andre de Resende (1500 - 1573)所写的《记言与比喻故事》(*Sententiae et Exempla*。)[2]利玛窦从这本书中选择了一些"纪言",而编了《交友论》(1595年),写了《二十五言》(1605 年)、《畸人十篇》(1608 年)。

利玛窦认为,中国文化在文学方面很丰富,可是在演说术上有缺。为此,来华的耶稣会士,如艾儒略(1582—1649)在《西学凡》(1623 年)中对修辞学做了初步的介绍。那时,他把"rhetorica"译成"勒铎里加"。[3]

高一志继续了耶稣会的汉语修辞学,在《达道纪言》中试图提供比《交友论》更大规模的西方伦理学。《达道纪言》完全属于这种宗教之外的人文主义文学,即使我们能找到几个天主教圣人,如奥古斯丁(Agustin)、耶柔米(Jerome)。其实,其中令我们不解的是,作为一位天

---

① Erik Zürcher, *Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's introduction to his Science of Comparison*, in Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuits Missionaries (XVII - XVIII centuries), Rome: Institute Historicum S. I., 1996, p 332。

② Cf. Hubert Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé - T'ang*, Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1949; repr. Paris, Les Belles Lettres, 1969。

③ 我们现在所用的"修辞学"这个名字是从《易经》来的:"修辞立其诚"。

主教的传教士,却不提到天主,而将该书的内容严格限制于伦理学内。下面有很明显的根据:

> 77—彼里你阿曰:"金刚至坚,以羔羊之血泽之可碎。"人之强傲,以恩惠之情感之可服。
>
> Now with reference to those affinities and repugnances which exist between certain objects, known to the Greeks as "sympathia" and "antipathia," phenomena to which we have endeavoured to draw attention throughout these books, they nowhere manifest themselves with greater distinctness than here. This indomitable power, in fact, which sets at nought the two most violent agents in Nature, fire, namely, and iron, is made to yield before the blood of a he-goat. The blood, however must be no otherwise than fresh and warm; the stone, too, must be well steeped in it, and then subjected to repeated blows: and even then, it is apt to break both anvils and hammers of iron, if they are not of the very finest temper. [Pliny the Elder, *The Natural History*, Book XXXVII, Chapter 15]

在欧洲,老普林尼(《达道纪言》译成彼里你阿)所描述的自然事实是很多欧洲人熟悉的。但教父却把这个自然故事当作基督之血的一个"比喻":耶稣被称"天主的羔羊"(Agnus Dei),而他的血能够破碎最大的罪恶,如羊血能破碎金刚。① 显然,《达道纪言》把这一自然事实转化成一种伦理上的道理,但却没有提供神学的传统诠释。②

在西方文化中,不管发言或作文,运用"纪言"会带来很强的说服力。一提到过去的著名历史人物,如亚历山大王或恺撒,听众或读者的注意力马上被调动起来,而乐于接纳论点。"纪言"帮助确定个人和

---

① Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica: or, Enquiries into Very many Received Tenents, and commonly Presumed Truths*, 1658, Chapter V, p 91。

② 本来,爱拉斯谟做了这个伦理上的比喻。

团体的身份。Scanlon 指明，在身份成长和语言结构之间存在着一种辩证关系。他说："自我以填充主体空位来成为自我。主体空位由意识形态或语言系统所创造。同时，所有类似系统被断定于主体的外在存在来推动它们，不像已经形成的、独立的自我，而像他们所进的系统之外有外在动机的活动者。"[①]"纪言"期待人们把自己放在这个历史人物的位置，采用同样的伦理态度。这是一种行为性话语，为个人和团体树立一种伦理权威。

《达道纪言》大部分条文提到的历史人物有名有姓。在《达道纪言》中，计有约 90 个西人名字。从西方语境转到中国语境，这些"纪言"是怎样对中国人保持它们的语言作用呢？汉尼拔将军（Hannibal），波斯国王薛西斯（Xerxes），大流士（Darius）等在西方是些熟悉的名字，对中国人的耳朵来说，这些名字一定有陌生的感觉。这些西方历史人物没有被详细地介绍，中国读者无法知道他们的历史背景、他们在西方历史的重要性。我们不能不承认，因为缺少历史的背景，这些"纪言"并不能获得最好的修辞学效用。可是，有一些历史人物常常出现，比如亚历山大（14 条）、他的父亲斐礼伯（10 条）等等，那情况就不会一样了。我们知道，重复也是修辞学的一个技艺，它起码证明，这些就是西人心目中的古代君子。与中国的先王如尧、舜作为儒家的道德榜样一样，这些西方的古王也给西人提供了类似的榜样。高一志和韩云介绍这些"纪言"，正是为了使它们能进入中国文化。这个过程在晚明时开始，结果，亚历山大渐为中国人熟悉。

高一志的教育思想

高一志可算是一个教育家。实际上，他在意大利先教了五年的修

---

① Larry Scanlon, *Narrative, Authority, and Power: The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*, Cambridge University Press, 1994, p. 35: "Selves become selves by filling subject positions, the slots which ideological or linguistic systems create for them. At the same time, all such systems are predicated on the external existence of subjects to propel them, not as already formed, independent selves, but as agents motivated by interests to some extent external to the systems they enter."

辞学,后教三年哲学。① 来华之后,他不仅试图写书,更考虑建立一种新的教育材料和新的教育方法,来传播西学。因此,高一志跟中国人合作写了一套伦理教材,作这种新教育的尝试。他系统地编过:专门讨论儿童教育的一本书(《童幼教育》,1632)。于1635年,又按照《大学》的结构写了三部著作:《修身西学》(ethica)、《齐家西学》(oeco-nomica)、《治平西学》(politica)。在这些著作中,他引用了很多西方的古代"纪言"来说服读者,他所描述的情况并不是他自己的发明,他只"述而不作",依靠古代所传下来的权威。1632年,高一志出版了包括700条比喻的《譬学》。但是,写这本书之后,高一志很可能了解到,这样的文学材料缺乏历史的权威性。为此,他便写了《达道纪言》当作一种比较有说服力的具有修辞学色彩的材料。

高一志很可能早有写这本书的计划。② 而且,我认为,在他在写三篇伦理著作时,他手里应拥有了很多翻译好的"纪言"。他可能会用这些稿子做教材,以供中国人作文和发言时利用这些"纪言"。但是,为了让这种修辞学材料有更广泛的影响,他便与韩云合作整理这些"纪言"。如此,当一个学生要写一篇论文或发言时,他便可以自由地从中找到他需要的材料,使他所说的或所写的更具说服力,收到文雅的效果。

在高一志的教育理想里面,经典是一种基础,他写道:"故书乃幼学所最急学,而舍典籍犹舍毛羽而欲高飞,岂可得乎?"③而且,高一志主要试图从经典中选择一些"纪言",使这种成文的文化变成一种口语的材料,而获得更大的影响。在《譬学》里面,他更详细地解释修辞学的功能:"故圣贤经典,无不取譬。虽夫妇之愚,皆可令明所不明也。且此譬法,非特使理之暗者明,又使辞之直者文,弱者力,凡欲称扬美

① 费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》,中华书局,1995年,第88-97页;荣振华著、耿升译:《在华耶稣会士列传及书目补编》,中华书局,1995年,第690-691页。

② 按照费赖之,高一志在澳门"主要于编撰后来印行之汉文著作,并在澳门教授神学两年,任学校教习一年"。第92页。

③ 《童幼教育》,卷上,"教之法第五"、"教之翼第六"。

功，贬刺恶德，启愚训善，策怠约狂者，可以撄悦其耳，深入其心。”[①]这里，他强调一个“比喻”的功能：本来不明白的道理，使人们能通过“比喻”明白，而深入自己的心灵。

文艺复兴时期，斯多葛学派（Stoic School）获得了新的生命，人们发现这个学派具有高度的伦理性质。教会没有排斥这个学派，而接纳它的很多方面。比如，在耶稣会里，塞涅卡被普遍接受，甚至于被称为“我们的塞涅卡”（noster Seneca）。

耶稣会来华之后，他们很快把儒家和斯多葛主义连接起来。这两个学派都以道德修养为核心。他们都把个人生活（内圣）和公共生活（外王）密切地连接起来。它们的伦理思想主要不居于形而上的哲学系统，而基于智慧的历史典范，即“圣人”。

1593 年，利玛窦给耶稣会总会长阿奎维瓦（Acquaviva）写了一封信，他把孔子和塞涅卡作了比较。[②] 1597 年，在另外给阿奎维瓦所写的一封信中，他强调它们之间的文学特征，把儒家经典与西塞罗的书信作了比较：“在同一时期，在柏拉图和亚里士多德繁荣的时候，在他们当中也有学术繁荣，他们写成的伦理著作，不用科学方式，而用‘纪言’的方式。某些主要人物写了四书，这些书被人们昼夜阅读。它们在篇幅上不超过西塞罗书信，可是随后的评论和注解，还有评论的评论，还有其他关于它们的论文和话语至今汗牛充栋。”[③]应该注意的是，利玛窦认为，斯多葛主义接近儒家，有两种原因：第一，伦理思想的内容；第二，文学特色。在这第二点上，利玛窦认识到，中国人并不欣

---

① 《譬学》卷上，‘譬学自引’

② Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*(Macerata, 1911) Vol. II, p 117; Paul Rule, *K'ung - tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*(Sydney, 1987), p 29

③ *Tacchi Venturi*, *Opere Storiche*, Vol. II, p 237; Paul Rule, *K'ung - tzu*, p 29: “At the very time when, if I calculate correctly, Plato and Aristotle flourished amongst us, there also flourished amongst [the Chinese] certain literati of good life who produced books dealing with moral matters, not in a scientific way, but in the form of maxims. The chief of these wrote four books which are most highly esteemed, and read day and night. In volume they do not exceed the size of letters of Marcus Tullius, but the commentaries and glosses, and the commentaries on the commentaries, and further treatises and discourses upon them by this time are infinite. ”

赏亚里士多德所写的长篇大论，而更欣赏西塞罗或其他斯多葛学派的简短“纪言”。毫无疑问，高一志试图在《达道纪言》上接近斯多葛学派和儒家的榜样，而希望这种西文经典能变成中国经典。因此，《达道纪言》中的大部分“纪言”属于斯多葛学派：布鲁塔克(48 条自己发表的纪言，有 40 条他自己记录别人的纪言)、塞涅卡(30 条)、西塞罗(7 条)。

《达道纪言》与话语团体

当然，标题中的“纪言”可能有另外一个意思，即“纪纲的言论”。按照这个理解，标题强调伦理特点，而很清楚，标题的前两个字“达道”也代表这个意思。在《中庸》里面，“达道”与“五伦”有很密切的关系：“天下之达道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫妇也、昆弟也、朋友之交也”(第 20 章)。因此，我们能觉得，《达道纪言》不仅是一本具有修辞学性质的书，而且更是一本伦理学的书。修辞学作为劝告他人的技艺，可是这个技术本身不是中立的。学生在学习修辞学时，也同时在学习伦理。

比利时耶稣会士柏应理(Couplet)对《达道纪言》说：“关于伦理哲学，包括市民和家庭，应用比喻和记言来说出。”[①]这本书是为了培养学生的说服力以及他们的伦理观念。为此，伦理学必与修辞学结合，通过修辞的方法来推广伦理观念。

传教士还试图建立团体，这些团体可有几种模式：除了皈依天主教而参与圣事生活的信徒外，还有有好感的学士。对这第二种非宗教性的团体模式而言，建立文集和经典就显得很必要。正是在这种意义上，《达道纪言》堪当团体伦理关系的新榜样。其实，晚明的很多知识分子想避免王阳明弟子的个人主义倾向，而寻找一种新的团体模式。比如，韩云的弟弟，韩霖 (1600 - 1649 年)，试图形成一个恢复“乡约”

---

① “de philosophia morali quae civilem et oeconomicam comprehendit eximiis similitudinibus et apophthegmatis illustrata”；Sommervogel 引用。

的团体模式。他在《铎书》(约 1640 年)中把儒家原则和基督宗教原则综合起来。按照韩霖的看法,传儒家的道或者传基督宗教的道理都一样,只能在"人伦"里面发挥,因为这些"人伦"基于天性。[①]那时,每月朔望的第二天,韩云、韩林和绛洲的士大夫都聚会。他们在明朝崩溃的危险之下,宣讲《圣谕》,还轮流发言。[②] 我们可以理解,在这样的会场上,《达道纪言》这本书很可能被用作发言的引据。虽然韩氏兄弟受了洗,可是大部分没有皈依天主教的人,他们的活动并没有宗教的性质。

晚明,很多人非常关心他们的伦理生活,于是很多"善书"应运而生,以作培训和支配个人和团体的伦理生活之用:四书五经和它们的通常解释;日用类书,如《居家必用事类全集》(1560 年)或《幼学易知杂字大全》(晚明);罪过表格(如用来反思自己的罪事和善事的"功过格"[③]);自我诉讼的书,如刘宗周(1578 - 1645 年)在他的《人谱》里面所描述的"讼过法"。[④] 即使这些方法都强调个人的伦理责任,它们都被用作一种团体的伦理话语。在这一伦理话语中,儒家经典,即四书五经,提供了具有权威性的示范。同样,《达道纪言》通过西方古典,企图形成一种新的伦理话语力量,来支持新团体的生活。

因此,我们便能理解,为什么《达道纪言》之于团体生活的意义,它如何可能成为一个团体的基础。我们也同样可以了解为什么在五伦中,朋友关系占着一个十分重要的地位。在当时的绛洲,最有影响力的思想家就是理学儒家辛全(1588—1636 年)。辛全的很多弟子都偏向西学,帮助耶稣会士出版著作。[⑤] 那时,西方传教士与当地知识分子

---

① 参看 Pan Feng - chuan, in Nicolas Standaert ed., *Handbook on Christianity*, p. 658.

② 黄一农,《明末韩霖《铎书》阙名前序小考》,载《文化杂志》(澳门),2000 年,第 40—41 期,第二页。

③ Tadao Sakai, *Popular Educational Works*, in Theodore de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University, 1970, p 342.

④ *Renpu*, Taibei: Shangwu Yinshuguan, 1968, p. 11, quoted in Pei - Yi Wu, *The Confucian Progress*, pp 223 - 224。

⑤ 黄一农,《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》,载《中研院近代史研究所集刊》,第 26 期,1996 年 12 月,第 21 页。

和官吏兴起很浓厚的合作精神。下面这个"纪言"便是这样一种政治的暗示：

> 11—都略曰："羞心乃友之固城也，一念去羞，则有求非义者，即有将顺之者，彼此无所忌矣。"
>
> If you don't see the virtue of friendship and harmony, you may learn it by observing the effects of quarrels and feuds. Was any family ever so well established, any city so firmly settled, as to be beyond the reach of utter destruction from animosities and factions? This may teach you the immense advantage of friendship. [M. Tullius Cicero, *Laelius, De Amicitia*, N. 23]

在西方思想里面有一个传统，即，把个人灵魂看作一个城市的渊源。① 而且，在古希腊拉丁思想里，友谊是政治的基础。在上面的"纪言"里(本来属于一封信)，西塞罗强调，友谊是在政治的基础上建立起来的。相反，在中国的政治思想里，朋友关系一直被怀疑是否摆脱正当的政治框架即君臣关系，而试图组成反政府的党派。如此，儒家认为，由于友谊没有君臣或父子关系那么基本和稳定，所以不可能提供一种政治基础。这个"纪言"或许代表着当时知识分子团体所面对的形势：拥护了明朝和救国图存，为了这个目的，他们自己成立一种新的团体，吸收西学，但却被人怀疑要组成一个党派来推翻政府。②

结论

这篇论文没有分析这些"纪言"从西文译成中文的过程中所反映出来的中西文化差异，也没有分析它们所反映的晚明伦理问题。这个

---

① 比如柏拉图在《理想国》，或奥古斯丁在《上帝之城》。

② 主要反对者有李生光(1598 - ?)；参看黄一农，《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，载《中研院近代史研究所集刊》，第 26 期，1996 年 12 月，第 22 - 23 页。

研究只想表明《达道纪言》的修辞特色，并从修辞学的角度来观察伦理学的运作。进一步的研究当然应该注意到，这种写法与中国文化内部的修辞传统到底处于一种什么样的关系。

最后，我想指出，双方文化的交流需要一种话语上的共同基础。为了个人与自己的对话，为了个人与他人的对话，认识和理解经典是非常必要的，因为经典能够提供一种共同语言的空间，通过诠释它们来展开无限的创意。另外，诠释原则需要利用共同理性。

由于对经典的忽略或封闭性的诠释，基要主义（fundamentalism）在今天重新抬头。为了避免这样的危险，只了解本土文化、民族、宗教的经典是不够的。在全球化的过程中，每个世界公民都需对世界上的四大传统，即中国、印度、亚拉伯和西方的经典有相当深入的理解。

有人说，经典之所以是经典，就在于它能够跨越不同语言。正是在这种意义下，古希腊和拉丁的经典在第 16 世纪被成功地译成了各种欧洲语言。在同一时期，一批西方人和中国人参与了双方经典的翻译、理解、比较。我们今天应继承前辈的努力，在 21 世纪，我们更有理由去加深对各种文化的经典的理解。这些经典不应是一堆死文字，而应在我们的话语中获得新的生命力。

章炳麟的道家论

高田淳　著
邱雅芬　冯焕珍　译

在考察章炳麟《齐物论释》的思想前，先看看章炳麟的道家论，这是构成章炳麟有关先秦诸子论学术思想的一部分。这个问题尤其应该与其儒家论、孔子论进行比较论述，但是本文将着眼于与章炳麟齐物哲学形成相关的内容。章炳麟在道家、特别是庄子齐物思想中发现"微言"的独特内涵而形成齐物哲学，这并非直接出于对一般道家论问题的关心。

章炳麟的学术思想与时代状况、与其政治思想密不可分，齐物哲学亦然。但是，戊戌变法前，与维新变法思想决绝和革命思想形成期，以及辛亥前夕革命路线分裂之际酝酿《齐物论释》，时代问题使章炳麟的思想处于迥然不同的状况，而非单纯直线式的变化延伸。齐物哲学的出现是章炳麟个人思想变迁的结果，这不仅与政治状况相互对应，而且是对时代状况的俯瞰。这思想出于章炳麟个人的"忧患"意识，是由个体支撑的，因而与齐物哲学名副其实。

下面，首先对《訄书》到《诸子学略说》的早期道家论以及与《齐物论释》同时的《国故论衡》的道家论加以比较，以观察庄子齐物思想的"微言"在章炳麟齐物哲学形成中的意义。

一、从《訄书》(1900年)到《诸子学略说》(1906年)

章炳麟的早期道家论是旧《訄书》儒道第三及新《訄书》儒道第四,初见于《实学报》第二册(1897年8月11日)所载《儒道》。这三篇基本旨趣不变,而文字略有不同。因为此文是短文,且是其早期道家论的基本内容,故下面的全文都从旧《訄书》引用。引文引自汤志钧《章太炎年谱长编》(52页),《实学报》所载文章则未见。

> 学者谓黄老足以治天下,庄氏足以乱天下。
>
> 夫庄周愤世湛浊,己不胜其怨,而托卮言以自解,因以弥论万物之聚散,其于治乱也何庸?
>
> 老氏之清静,效用于汉。然其言曰:"将欲取之,必固与之。"其所以制人者,虽范蠡、文种,不阴鸷于此矣。故吾谓儒与道辨,当先其阴鸷,而后其清静。韩婴有言:"行一不义,杀一不辜,虽得国可耻。"儒、道之辨,其扬榷在此耳。

旧《訄书》尊荀第一以下,儒墨、儒道、儒法、儒侠、儒兵六篇相续,虽然顺序有异,但是均刊于《实学报》[1]。这里首先要说明的是,将荀子视为儒之正宗,论述如此之儒与诸子之差异,是《訄书》诸子论的旨趣,儒道第三亦非专门的道家论[2]。文章论述作为政治思想的老庄,故其主调是老子论而非庄子论。

已,《实学报》及旧《訄书》作己,新《訄书》作已,由意思判断断为已字。"卮言"见《庄子》寓言的"卮言出日,以和天倪",为应时之意。"弥纶",见《易·系辞传》上"故能弥纶天地之道",为"弥论"之意。

---

① 据汤志钧《章太炎年谱长编》第二册(1897年8月11日)有《后圣》、《儒道》、《儒兵》;第三册(同年8月21日)有《儒法》、《儒墨》;第四册(同年9月1日)有《儒侠》、《异术》。

② 关于旧《訄书》《尊荀》至《儒兵》六篇的思想请参照拙著《章炳麟·章士钊·鲁迅》58页~61页。

庄子论在儒道篇中只有这一部分。章炳麟反对庄子思想乱天下之说，认为是在乱世中排遣一己之愤懑、托卮言以论述万物之变的言论。章炳麟说，《庄子》不仅论述了观念的形而上学，亦有庄周自身的愤世思想。《实学报》将旧《訄书》"因以弥论万物之聚散"写成"譬则屈子之赋"，其意更为明确。新《訄书》将"其于治乱"以下改成"出于治乱，莫得其耦矣。其于兴废也何庸?"明确表示并不积极关心天下的治乱兴废。"莫得其耦"出自《庄子·齐物论》"彼是莫得其偶，谓之道枢。"

上述庄子论看似为强调老子政术之阴鸷，认为老子思想不属于无为自然之说，而属于逞治世道术的阴谋，且较辅助越王句践之范蠡、大夫种有过之而无不及者。所引语句出自《老子》第三十六章，而前汉韩婴之言见《韩子外传》卷六，是作为以老子之阴谋为耻的儒者之例而引证的。另外，据《孟子·公孙丑》上:"行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也"。言"……不为得天下"。"扬榷"则是"概略"之意。章炳麟认为儒道的基本差异如上所述，以下敷衍其意。

> 然自伊尹、大公，有拨乱之才，未尝不以道家言为急。(《汉·艺文志》，道家有《伊尹》五十一篇，《大公》二百三十七篇。)迹其行事，与汤、文王异术，而钩距之用为多。今可睹者，犹在《逸周书》。老聃为柱下史，多识掌故，约《金版》、《六弢》之旨，著五千言，以为后世阴谋者法。其治天下同，其术甚异于儒者矣。故周公诋齐国之政，而仲尼不称伊、吕，抑有由也。

"掌故"在新《訄书》中作"故事"，余者皆同。"钩距"是探人隐情之意。金版、六弢为《逸周书》篇名(《庄子》徐无鬼)。将老子视为史官是《诸子学略说》所示古文家章炳麟的立场。將老子视为阴谋家之祖，并以此区分儒道，这与前论相同。

> 且夫儒家之术，盗之不过为新莽;而盗道家之术者，则不失为田常。汉高祖得本不求赢，财帛妇女不私取，其始与之而终以取

之，比于诱人以《诗》、《礼》者，其庙算已多。

夫不幸汙下以致于盗，而道犹胜于儒。然则愤鸣之夫，有讼言"伪儒"，无讼言"伪道"，固其所也。虽然，是亦可谓防窃钩而逸大盗者也。

"得本"之"本"，在《实学报》及旧《訄书》中作"木"。"赢"是"剩余"之意。"庙算"是在庙算、庙策、庙堂中进行的作战计划，附加了阴谋之意。"窃钩者诛，窃国者为诸侯"见《庄子·胠箧》。

将仅仅短暂建立新朝的王莽与夺齐的田常之行事相比较，表明玩弄阴谋的道家之术在治世方面胜过儒家的诗礼之导。田常杀齐简公任平公相，"德施是人之所欲，君其行之。刑罚是人之所恶，君请不行"，尽诛齐之公族，为田氏日后夺齐打下了基础（《史记》田敬仲完世家第十六）。汉三百年的开宗高祖之所以用黄老之术，则是因为依据前引《老子》第三十六章之法，此即"老氏之清静，效用于汉"的由来。儒教批判其事易见，人皆能之，而道家批判之不易在于其术阴鸷。论述作为政治思想的老子是章炳麟的突出立场，其后的《诸子学略说》则强调窃取老子术的孔子的阴鸷。

旧《訄书》儒道篇之后的儒法第四言"道其本已，法其末已"，这又缘于将法家视为阴鸷术的继承者。

《訄书》未收《实学报》第四册（1897 年 9 月 1 日）所载《异术》[①]。该文中"呜呼！物之不齐，物之情也。……彼庄周之论方术，不具九流，而取道、墨、名、法四家，两录其韪，两摭其违。……夫吹万不同，而听远音者，闻其疾而不闻其舒"，仅以《庄子·天下》之文叙述诸子异术。引自齐物论篇的"吹万不同"，其思想亦未受到特别关注。

《訄书》中的道家论不过如此。从政术论立场强调老子的阴鸷术为其重要着眼点，但提及道家史官说"老聃为柱下史，多识掌故（儒道第三）"，此言自然根据《汉书·艺文志》"道家者流，盖出于史官"。这种古文家言是章炳麟贯穿于《诸子学略说》的立场，此立场亦见于

① 汤志钧《章太炎年谱长编》55 页。

1920 年 6 月 25 日《遂致吴君书》[1]。"前史既难留意[2],读刘子骏语,乃知今世求史,固当于道家求之。管、庄、韩三子,皆深识进化之理,是乃所谓良史者也。因是求之,则达于廓氏,斯氏、葛氏之说,庶几不远矣。"《汉书·艺文志》依据刘歆(子骏)《七略》,此亦道家史官说,且文中可见与孔德(comte)、斯宾塞(spencer)、吉丁斯(Giddings)等当时最新的社会学相呼应处,可见新《訄书》的章炳麟之新[3]。这与同为 1902 年 9 月上海广智书局出版的岸本能武太《社会学》序中[4]所谓"余浮海再东,初得其籍,因思刘子骏有言,道家者流,出于史官"相同。

章炳麟的道家史官说,经 1903 年苏报事件引发狱中佛典研习之后亦未改变。这可见于他 1906 年 5 月 8 日出狱后,在从事《民报》编辑之余于 8 月上旬以后在国学讲习会讲授的《诸子学略说》[5]。《国粹学报》第二十期(1906 年 9 月 8 日)和第二十一期(同年 10 月 7 日)刊载的是讲演记录,另有同年 9 月秀光社刊发于《国学讲习会略说》中的《论诸子学》。以下考察《诸子学略说》中的道家论。

章炳麟首先提出,中国学术的一般风气以调和与折衷为宗旨,指出"其失不在支离,而在汗漫",即"无碍孔氏为宗"处有不具体系之学术思想的散漫,仅周秦诸子与此相异,以独立的高论为宗旨,形成了"诟詈嘲弄,无所假借"之学风。在论述调和与独立学风的差异时,引用了《成唯识论》卷二之熏习论。所谓"若法平等,无所违逆,能容习气,乃是所熏。此遮善染,势力强盛,无所容纳,故非所熏",是所熏四义中关于第二无记性的;所谓"若法自在,性非坚密,能受习气,乃是所熏。此遮心所,及无为法,依他坚密,故非所熏",是关于第三可熏性的。由此得出结论:"古学之独立者,由其持论强盛,义证坚密,故不受外熏也。"

---

① 汤志钧《章太炎政论选集》165 页。

② 汤志钧《章太炎年谱长编》141 页所引手迹出自《前史既难留意》。

③ 新《訄书》之新学参照《章炳麟·章士钊·鲁迅》130 页～132 页。

④ 汤志钧《章太炎政论选集》170 页。

⑤ 将《诸子学略说》与胡适反论一并论述的有小仓芳彦《诸子百家论》(岩波讲座《世界历史》4),亦可参照岛田虔次《辛亥革命期的孔子问题》(《辛亥革命研究》)18 页～21 页。

以下论述王官世卿时代的学术，引《汉书》艺文志“诸子出于王官”之说作为儒家以下各论的导引。在儒家论中展开《庄子·盗跖》的孔子诈伪论、儒家荣利论，兹不赘。道家论从道家史官说开始。

“道家老子，本是史官，知成败祸福之事，悉在人谋，故能排斥鬼神，为儒家之先导。”这是出狱后不久的演讲，在排斥鬼神的同时，与批判依靠外力的宗教立场相同。如此，其以“道士依傍其说，推为教祖，实于老子无与”为结论的宗教批判，基于“诸子出于王官”之说，直至后来缘于释庄的齐物思想均贯穿始终，未有改变。

关于老子亦强调其卑弱，“亦以怵于利害，胆之为怯，故事事以卑弱自持”，因而习老子术者“皆为辅佐，不为帝王”，指出接受老聃之学的孔子及儒家之徒亦“所希只在王佐，可谓不背其师说矣”。老子“非特不敢为帝王，亦不敢为教主”之言，虽然意识到了康有为的素王孔子论，但基本上以胆怯卑弱的老子论为依据。“如释迦以勇猛无畏为宗，尊曰大雄，亦曰调御，而耶稣、穆罕默德辈，或称帝子，或言天使，遇事奋迅，有懑不畏死之风，此皆强梁之最也”。所谓“大雄”是从具有折伏恶魔之大力这一点而言，“调御”是从统御众生身口意三业这一点言。与此相反，指出卑弱的老子不以力取而以智取，故尊权术。这亦可看作《訄书》儒道说的延伸，但是在强调因胆怯卑弱而不做教主这一点上，论旨略微有不同。

出自史官的老子通故事、知事变，故尊崇道家第一义谛自然。“由其博览史事，而知生存竞争、自然进化，故一切以放任为主。”如前引1902年岸本能武太《社会学》序所示，在将道家与斯宾塞等西欧最新学说相比较这一点上是相同的，但道家尊崇自然之说在《齐物论释》中被消去了，亦未固执于道家自然论。“虽然，亦知放任之不可久也。群龙无首，必有以提倡之，又不敢以权首自居。是故去力任智，以诈取人，使彼乐于从我。故曰：善为道者，非以明民，将以愚之(六十五章)。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知。(七十八章)老氏学术，尽在此矣。”这可谓以柔弱论强化《訄书》儒道治世术之阴鸷论。

然而，在将老子阴鸷论转嫁于接受其学的孔子这一点上，《诸子学略说》的内容与前出儒道篇不同。“虽然，老子以其权术授之孔子，而

征藏故书,亦悉为孔子诈取。孔子之权术,乃有过于老子者。孔学本出于老,以儒道之形式有异,不欲崇奉以为本师。(亦如二程子之学本出濂溪,其后反对佛老,故不称周先生,直称周茂叔而已。东原之学本出婺原,其后反对朱子,故不称江先生,直称吾郡老儒江慎修而已)。”孔子诈取论后被完全消除掉了[1],但必须注意的是,前引儒道篇道家阴鸷与儒家廉耻相异的立场完全逆转了。另外,在孔子诈取征藏故书这一点上,亦可谓敷衍了道家史官说,且以周濂溪和二程、戴震和江慎修为例,牵出弟子窃取师说这一血腥之论。不仅如此,竟说胆怯的老子受到了孔子的胁迫。

“而惧老子发其覆也,于是说老子曰:乌鹊孺,鱼傅沫,细要者化,有弟而兄啼。”(见《庄子·天运》篇)意谓已述六经,学皆出于老子,吾书先成,子名将夺,无可如何也。老子胆怯,不得不曲从其请。逢蒙杀羿之事,又其素所怵惕也。胸有不平,欲一举发,而孔氏之徒,遍布东夏,吾言朝出,首领可以夕断,于是西出函谷,知秦地之无儒,而孔氏之无如我何,则始著《道德经》以发其覆。借令其书早出,则老子必不免于杀身,如少正卯在鲁,与孔子并,孔子之门,三盈三虚(见《论衡·讲瑞》篇)。犹以争名致戮,而况老子之陵驾其上者乎!呜呼!观其师徒之际,忌刻如此,则其心术可知,其流毒之中人,亦可知已。”且不论弟子诈师说这一生动见地之于孔老是否历史事实,它作为从自身处世论述思想的章炳麟的独到之说确实是大放异彩。

庄子论附于其后。“庄子晚出,其气独高,不惮抨弹前哲,愤奔走游说之风,故作《让王》以正之;恶智力取攻之事,故作《胠箧》以绝之。”将庄子作为崇尚独立之说的诸子典型,称扬其孤高之气,可谓继承了《訄书》儒道所言愤世湛浊的庄子论。其后论述与老子之异同:

---

[1] 见回应柳翼谋《论近人讲诸子学之失》(《史地学报》第一卷第一期,1921年11月)之《致柳翼谋书》(同第一卷第四期,1922年8月)。另外,《史地学报》通讯栏以《章太炎先生致柳教授书》刊出,其后刊《柳教授复章太炎书》。

"其术似与老子相同,其说乃与老子绝异,故《天下》篇历叙诸家[1],已与关尹、老聃裂分为二。其褒之以至极,尊之以博大真人者,以其自然之说,为已所取法也。其裂分为二者,不欲以老子之权术自污也。"《庄子·天下》在老子、关尹之外,通过对庄周的论述,指出二者之绝异;从偏重自然之说发现二者的共通点;从排除老子权术方面褒扬庄子孤高之气,最后指出,"南郭子綦之说,为庄子所亟称,彼亦庄子师耶"?此为否定庄子之学出于子夏即儒家之说,并非特别突出齐物哲学中的南郭子綦思想。

如上所述,这时期的道家论包括诸子论在内,与《訄书》无本质性区别。这是因为,虽然有狱中研习佛经的体验,但尚未有《齐物论释》中所见齐物思想的出现。由此看来,此时为过渡期,从对《訄书》时期思想略做改动这一点看,亦必须称之为过渡期。齐物思想的出现要待1908年《庄子》讲义前后。

二、《民报》期(1906年)到《国故论衡》(1910年)

此期可看作是齐物哲学的酝酿期。革命活动及决定游历印度均表明这一点。若进一步限定时期,1908年8月5日至8月20日共六次集中宣讲《庄子》,《庄子》讲义说明了这一点。此时的思索汇集于《庄子解故》训义中,并成为"微言幼眇,另为述义"的《齐物论释》著述的决心。与《庄子》讲义最为相近者,当为1908年7月10日《民报》第二十二号所载作为齐物思想出现的《四惑论》。这是与西欧普遍性公理概念相对抗意义上的齐物思想主张。且看下段引文。

> 若夫独觉、声闻、数论、老庄之说,则异是也。即实而言,人本独生,非为他生。而造物无物,亦不得有其命令者。吾为他人尽

---

① 章炳麟认为不仅《天下》篇,《庄子》三十三篇均为庄子之作,但并非从近代文献考证学立场言历史人物庄周的著述。这一点,比如任继愈《论〈齐物论〉不代表庄周思想》(《文史》第四辑,1965年6月)批判"章氏的疏漏",认为庄周不可能批判其后出生的公孙龙的思想,这是不同层次的问题。

力,利泽及彼,而不求圭撮之报酬。此自本吾隐爱之念以成,非有他律为之规定。吾与他人戮力,利泽相当,使人皆有余,而吾亦不忧乏匮,此自社会趋势迫胁以成,非先有自然法律为之规定。……此谓齐物,与公理之见有殊。

独觉、声闻相对于大乘菩萨,被称为小乘的二乘,指追求一己之悟的圣者及听佛教诲而独自修行者。章炳麟认为人本独生,即自生,非一己之外的他因所生,故不存在如西欧造物主般生成万物并作为绝对的他者支配人的存在,因此为他人奉献只是出于自身的隐爱,即内在的爱,不应追求圭撮的回报;为社会尽瘁亦受整体情势影响,故不应惦念一己之牺牲,即不存在公理之类他律性原理及自然法则。如此想法,与《齐物论释》中齐物思想的出现有重合之处,但仅停留在对抗西欧原理意义上的齐物之理的主张上,尚未到达齐物哲学的全面展开。不过,与民报时期的其他论述相比,可谓最接近《齐物论释》思想。反言之,这表明章炳麟的齐物哲学是以反西方这一对抗意识为契机进行思索的。

这一点,通过与此前《民报》所载老庄论相比得以了解。例如,章炳麟在《答铁铮》(《民报》第十四号,1907 年 6 月 8 日)中,从先秦诸子无神论“依自不依他”立场出发,赞扬老庄泛神说与孔子儒家说相同。这是以孔子无神说为中心进行论述的,并未特别超越旧有学说。该文开篇部分论述的《墨子 · 公孟》篇中的公孟无神说,此后在《国故论衡》《道微》中进行了详尽的论述。另外,《五无论》(《民报》第十六号,同年 9 月 25 日)指出“中国言无政府者,前有庄子,后有鲍生,其为最著”。并批判西方文明国的杀戮,指出“窃钩者诛,窃国者为诸侯”为庄子愤激之声,这是《訄书 · 儒道》以来的庄子观。这里值得注意的是,“借学术行为掩饰(杀戮)行为”之言其后成为《齐物论释》第三章展开的主题。

《四惑论》中方向明确的齐物思想,在与《齐物论释》同期写作的《国故论衡》诸篇的道家论中得到展开。在探讨这个问题前,先看同为 1910 年的《教育今语杂志》所载道家论。这一时期的思想与《释戴》

(《学林》第二册,1910年)相同,显然是《齐物论释》时代的产物。

关于将章炳麟推选为1910年1月重建的光复会会长的理由,副会长陶成章如此写道,光复会“必不汲汲扩张,以教育为进取,察学生之有志者联络之。……太炎公改为教育会会长,方为合宜。盖彼之能力,在此不在彼,若久用违其长,又难持久矣[①]”。于是,比起革命,更倾向于教育性格的《教育今语杂志》于正月十九日在东京刊行,章炳麟任主编。其章程第一章“本杂志以保存国故,振兴学艺,提倡平民普及教育为宗旨”,第三章则言分“社说·中国文学·群经学·诸子学·中国历史学·中国地理学·中国教育学·附录八类”,完全依据章炳麟的说法。此《教育今语杂志》第一册刊出社论《中国文化的根源和近代学术的发展》[②],该文继承之前的《诸子学略说》,更展开己见,并与《齐物论释》的时代重合,故以下略加探讨。

“中国第一个开化的人,不是五千年前的老伏羲么?第一个造文字的人,不是四千年前的老仓颉么?第一个宣布历史的人,不是二千四百年前的孔子么?第一个发明哲理的人,不是二千四百年前的老子么?”此处值得注意的是,《诸子学略说》从道家史官说出发,在以老子为史家宗祖的位置上安放了孔子,老子则成为最早明辨哲理者。新《訄书》订孔第二言“虽然,孔氏古良史也”,所以未必可说改变了旧说,但是从希望将老子视为哲学而非史学宗祖处,可见《齐物论释》时代章炳麟的思想境界。关于孔子诈取说,此处未用露骨的语言,但是指出孔子仰老子为师,从老子处获取全部故书,此年《答朱逖先问老子征藏故书书》[③]文中未撤回旧说,故不可谓改变了论说。关于老子,章炳麟说道:

“中国头一个发明哲理的,算是老子。老子的学问,《汉书·艺文志》说道出于史官,原来老子在周朝,本是做征藏史,所以人事变迁,看得分明。……老子出来,就大翻了,并不相信天帝鬼神和占验的话。

① 汤志钧《章太炎年谱长编》320页。

② 汤志钧《章太炎年谱长编》322页,后收入1917年吴齐仁编《章太炎的白话文》。

③ 汤志钧《章太炎年谱长编》333页。

孔子也受了老子的学说，所以不相信鬼，只不敢打扫干净。老子就打扫干净。"这与《诸子学略说》无特别不同，在排斥鬼神、拒绝宗教方面是一以贯之的。以下论述庄子齐物论。

"老子以后，有二百年，庄子出来了，就越发骏逸不群了。以前论理论事，都不大质验，老子是史官出身，所以专讲质验。以前看古来的帝王，都是圣人，老子看得穿他有私心。以前看万物都有个统系，老子看得万物没有统系。及到庄子《齐物论》出来，真是件件看成平等，照这个法子做去，就世界万物各得自在。"此处未用佛语，但在《齐物论释》自在平等的主张及拒绝统括整体的体系方面存有共通之处。

其后否定老子权术说，指出老子不过将权术的机关公诸于世，以期免于陷入权术，显然是对旧《訄书》儒道之阴鸷说及《诸子学略说》之权术论的变更。于是，得出结论："大概没有老子，书不能传到民间；民间没有书，怎么得成九流？所以开创学术，又是老子的首功。"这是对发明哲理者老子的褒扬。

关于佛教，指出"佛法原是讲哲理的，本来不崇拜鬼神，不是宗教，……所以深解佛学的人，只是求它的哲理，不讲什么天宫地狱。论到哲理，自然高出老庄。却是治世的方法，倒要老庄补它的空儿"。此处仍未将佛教视为宗教，其哲理与写作《齐物论释》的立场相同。在治世术方面发现老庄之优越，亦是与《齐物论释》及《国故论衡》共通的立场。

修改旧《訄书》订孔第二的手定本《订孔》，成于1910年。据汤志钧氏的资料显示[①]，可知添加了"自老聃写书征藏以诒孔子，然后竹帛下庶人。六籍既定，诸书复稍稍出金匮石室间，民以昭苏，不为徒役，九流自此作，世卿自此堕，不曰贤于尧、舜，岂可得哉？校之名实，孔子古良史也"。最后还加了"微孔子则学皆在官，史乘亦绝，民不知古，乃无定臬"。汤志均氏批判说，通过将以往的"孔氏"改为"孔子"，章炳麟的尊孔立场暴露了。然而，这与此前《中国文化的根源和近代学术的发展》旨趣相同，认为因孔子继承老子所传故书而促进了近代学术

---

① 汤志钧《章太炎年谱长编》342页～343页。

的发展。根据此手改本而成《检论》卷三《订孔》上下，这将在《齐物论释》以后考察。

1910年成《齐物论释》，齐物哲学由此提出。以下探讨与其同时写作的《国故论衡》诸篇。在此之前，为确认起见，将《自定年谱》1910年项再次列出。“余学虽有师友讲习，然得于忧患者多。自三十九岁亡命日本，提奖光复，未尝废学。东国佛藏易致，购得读之，其思益深。始治小学音韵……先后成《小学答问》、《新方言》、《文始》三书，又为《国故论衡》、《齐物论释》，《訄书》亦多所修治矣。”此即言他以致力于光复活动所产生的忧患意识为核心，于其间酿成的思想与佛理融合，产生了《齐物论释》哲学、《国故论衡》思想，并说《小学答问》、《新方言》、《文始》这文字音韵三部曲金字塔的完成与《齐物论释》哲学并行，《国故论衡》与《訄书》的修治有关。正如汤志钧氏指出的[①]，章炳麟于1910年在新《訄书》再版本（1904年9月）上直接添注的所谓手改本的存在，表明此处所言通过《訄书》修治产生的1914年《检论》的成书过程，同时存在删去手改本全部新添内容重新编定《国故论衡》的事实。将如此成立的《国故论衡》与《齐物论释》并列，是为了用国故之名统辖与《訄书》以来的政术论不同的学术思想，同时说明其根底有《齐物论释》的齐物哲学。

《国故论衡》于1910年5月1日以国学讲习会的名义在秀光舍出版，分上中下三部。且不论收录小学十一篇之上卷及由文学七篇组成的中卷，此处将考察下卷之诸子学九篇。此九篇为《原学》、《原儒》、《原道》上中下、《原名》、《明见》、《辨性》上下，本文仅揭示其中与道家论和齐物思想相关的内容。

诸子学的开篇《原学》，最初发表于《国粹学报》庚戌第四册（1910年4月20日），它取代旧《訄书》《尊荀》第一，承接新《訄书》卷首《原学》第一，但是经过了齐物思想的大幅改订。针对将荀学尊为中国学术正宗的旧《訄书》，作为世界学术的普遍问题列举地齐、政俗、材性发

---

① 汤志钧《訄书》的修订与尊法反儒——原刊本·手抄本·手改本等的研究，（《文物》1976年1月），亦可参照拙著《当今中国的章炳麟論》14页。

舒三因论述学术,这是新《訄书·原学》的立场。《国故论衡·原学》内含新《訄书》文字,却从正面推出齐物思想的学术自主论,这是不同之处。

> 世之言学,有仪刑他国者,有因仍旧贯得之者。细征乎一人,其巨征乎邦域。……

"因仍"见《易经·震卦》疏,但更是《庄子》齐物论所言"因是"之"因",亦含佛教"因缘"之意。所谓"因仍旧贯",基于《论语》先进篇"仍旧贯",不用说这是针对"仪刑(模仿)他国者"日本,指拥有国故的中国。以下,用新《訄书》文字论述因地齐即地理状况、政俗即政治风俗状况、材性发舒即是否能够充分发挥才能而在各邦域间产生的学术文明差异。但与新《訄书》不同的是,未将材性发舒作为三因之一,而将其理解为分成"因仍旧贯者"与"仪刑他国者"两种类型的契机。

> 通达之国,中国、印度、希腊,皆能自恢彍者也。其余因旧而益短拙,故走他国以求仪刑。仪刑之,与之为进,罗甸、日耳曼是矣;仪刑之,不能与之为进,大食、日本是矣;仪刑之,犹半不成,吐蕃、东胡是矣。

不仅依于固有传统,是否能发扬之,根据材性发舒,不能发扬者惟以他国文明为榜样。不用说,这种自他的逻辑乃是源于齐物的自取思想。章炳麟接着以是否基于自得论述学之真伪。

> 夫为学者,非徒博识成法,挟前人所故有也。有所自得,古先正之所覸睾,贤圣所以发愤忘食,员舆之上,诸老先生所不能理,往释其惑,若端拜而议,是之谓学。亡自得者,足以为师保,不与之显学之名。视中国、印度、日本则可知已。

"发愤忘食"见《论语·先进》篇之孔子。不仅应了解古之先正、

贤圣之学的丰硕成果，还须思索其学成就之因，此即自得之学的根本。所谓“端拜而议”见《荀子》“君子审后王之道，而论百王之前，若端拜而议”（不苟）。此言不仅对百王之前的旧学问，即使对后王之道——存在于此地球的近代之学亦可纠其谬误。能够如此学贯古今东西，是因为能够自得，即因仍旧贯而发舒材性之故。接着指出“刻画（酷似）远西”的日本学术非博士，不过是写官、知识的零售，批判曾经仪刑中国现又以西方为模本的日本。

> 中国、印度自理其业，今虽衰，犹自恢彉，其高下可识矣。贷金尊于市，不如己之有苍璧小玑，况自有九曲珠，足以照夜。厥夸毗者，惟强大是信，苟言方略可也，何与于学？夫仪刑他国者，惟不能自恢彉，故老死不出译胥钞撮。能自恢彉，其不亟于仪刑，性也……

“金尊”是黄金酒器之意。“苍璧小玑”本于《吕氏春秋·孟春纪》中“人不爱昆山之玉、江汉之珠，而爱己之一苍璧小玑，有之利故也”。石多玉少的苍璧和不圆的珠——小玑均非美物，惟因为己物而爱之。所谓“九曲之珠”，指孔子被困陈国时得穿线孔歪扭之珠，桑间女子教其用线绑蚁，将蜜汁注入珠孔即可穿上线（释善卿《祖庭事苑》）。若保持学之根基自得，则不必为当今恃强之物所动。这“自得”是章炳麟面向辛亥光复策划过程的个人阅历中获得的具体内容。“夸毗”是曲身媚人之意。“译胥”指从事翻译业的胥吏。

> 徒思犹无补益。要以身所涉历中失利害之端，回顾则是矣。诸少年既不更世变，长老又浮夸少虑，方策虽具，不能与人事比合。
>
> 夫言兵莫如《孙子》，经国莫如《齐物论》，皆五六千言耳。事未至固无以为候，虽至非素练其情，涉历要害者，其效犹未易知也。是以文久而灭，节奏久而绝。

章炳麟回顾自己为光复事业无私奉献的历程,在此提出作为战略的《孙子》以及作为经国论的《齐物论》。且不论不知世变的诸多少年,被斥为"浮夸少虑之长老"者指现今中国革命同盟会分裂的对方孙文等。将《庄子·齐物论》与《孙子》相提并论,意味着这不仅是形而上的齐物哲学,更是有助于光复事业的政治经世论,与新旧《訄书·儒道》中将庄子思想视为与治世无关的见地相比,其变化显而易见,可以说是将老子视为治世之言立场的延伸。但其根底是以《庄子》齐物论为基础的突出的齐物思想,且是因及时发现了其久已失去的现代性意义这一内容而极为自负的主张。也许是在他写完《齐物论释》或在写作过程中,发现了齐物的经世性意义而叙述于此。"候"是征候之义。接着,章炳麟论述了说兵之《孙子》十三篇的精髓之后,对《齐物论》做了如下注解。

> 《庄子·齐物论》,则未有知为人事之枢者。由其理趣华深,未易比切,而横议之士,夸者之流,又心忌其害已,是以卒无知者。余向者诵其文辞,理其训诂,求其义旨,亦且二十余岁矣。卒如浮海不得祈向,涉历世变,乃始谍然理解。

所谓齐物论为人事之枢,来自相对于被华深之理趣所惑的深远的形而上学立场,主张应视其为经国哲学的立场。所谓"读《庄子》二十余岁",指《自定年谱》所写十六岁(1883)项"颇涉史传、浏览老庄"至1908年《庄子》讲义后著述《庄子解故》及《齐物论释》时期。所谓"祈向",《庄子·天地》言"予虽有祈向而不得"。《庄子解故》言"祈为报、告。向即今之乡导",是向导之意。"谍然理解"见《庄子·养生主》,此即言通过涉历世变终于体会了长期以来一直思考着的《庄子》齐物论的本意。所谓"世变"指同盟会分裂、光复会再建,亦包括章炳麟间谍说流传的辛亥前的情况。"注"接着言及《老子》。

> 《老子》五千言,亦与是类,文义差明。不知者多以清谈忽之,或以权术摈之。有严复者,立说差异,而多附以功利之说,此徒以

斯宾塞辈议论相校耳，亦非由涉历人事而得之也。

将《老子》视为阴鸷术之言是章本人在《訄书·儒道》及《诸子学略说》中表述的，但已在《教育今语杂志》中改变了看法。对严复的批判，新近的可见《社会通诠商兑》(《民报》第十二号，1907 年 3 月 6 日)，此处所言指 1905 年刊行的《侯官严氏评点老子》的内容，认为未涉历人事而仪刑他国，所以产生如此错误的老子观。

章炳麟在批判中国学术界崇尚西方、日本等他国的同时，提倡以齐物之理谋求中国思想的独立。

> 游食交会，学术之帷盖也，外足以饰，内足以蔽人。使后生偟偟无所择，以是旁求显学，期于四裔。四裔诚可效，然不足一切颡画以自轻鄙。何者？饴豉酒酪，其味不同，而皆可于口。
>
> 今中国之不可委心远西，犹远西之不可委心中国也。校术诚有诎，要之短长足以相覆。

这里有对抛弃中华文明而向四裔，即外国寻求显学之当今风潮进行批判的复兴国学立场。虽非全面排斥远西之学，但斥责舍己赴他，这完全来自齐物立场。“偟偟”是慌忙求于远方之意。“颡画”是规划之意。以下首先主张齐物哲学：“今是天籁之论，远西执理之学弗能为也。遗世之行，远西务外之德弗能为也。”“天籁”自然是齐物论之语，“遗世之行”相对西方的现实主义，亦提出老庄佛释的超越性现世观。如此，在生活习俗的细微处亦列举中国与远西“彼是不能相贸者矣”，兹不赘。结论如下：

> 夫瞻于己者，无轻效人。若有文木，不以青赤雕镂，惟散木为施镂。以是知仪刑者散，因任者文也。然世人大共僄弃，以不类远西为耻。余以不类方更为荣，非耻之分也。《老子》曰：“天下皆谓我道大，似不肖。夫惟大，故似不肖；若肖，久矣其细也夫。”此中国、日本之校已。

"文木"即有用之良木,"散木"即无用之木,比喻见《庄子·人间世》。"因仍"之语同《原学》开篇所用"因仍",基于齐物思想。"僄弃"见《荀子·修身》,浮薄自轻意。针对明治日本以西方为榜样的国策,章炳麟通过不类远西宣告中国文明的独立性,于是引《老子》六十七章讴歌大而不肖,此亦源自齐物思想。以上论述了《原学》篇基于齐物思想的问题。

《原学》后为《原儒》,因未特别言及道家论,故略去。

《原道》是一部分为上中下的大论。如汤志钧所言①,此论最初是新旧《訄书·儒道》的延伸,1910年手定本称为《儒道》的部分被改写为《原道》上中下发表在《国粹学报》庚戌第五号(1910年5月20日)上,又原样收录于《国故论衡》。《国故论衡》的刊行为庚戌5月1日,故《原道》篇被认为相当于《国故论衡》的最下限,但未涉及章炳麟为何将《儒道》之名改为《原道》,并将其改订为上中下的大部。其实,"儒道"相对性地论述儒与道的区别,而《原道》将道家论置于中心位置,这是不同之处。即对于完成《齐物释论》著述的章炳麟,道家论成为主要关心对象,而且为了区别治世论的老子思想与在经国之枢方面更具根本性的庄子思想,必须分成上中下大部。

《原道·上》以下文开始:

> 孔父受业于征藏史,韩非传其书。儒家、道家、法家异也,有其同。庄周述儒、墨、名、法之变,已与老聃分流。尽道家也,有其异。是樊然者,我乃知之矣。老聃据人事嬗变,议不逾方;庄周者,旁罗死生之变、神明之运。是以巨细有校。

开篇部分据《诸子学略说》的道家史官说,篇末所附以下注解亦同一旨趣:"按,儒家、法家皆出于道,道则非出于儒也。……六经者周之史籍,道、墨亦诵习之,岂专儒家之业?"此即言儒、道、法虽有区别,却

---

① 汤志钧《〈訄书〉的修订与尊法反儒——原刊本·平抄本·手改本等的研究》,(《文物》1976年1月),亦可参照拙著《当今中国的章炳麟论》14页。

有出自道家的共通性，但是道家内部，庄周思想与老子不同，且在具有穷尽道家本质的哲学方面相异。《原道》上、中论述老子政治论，《原道》下展开庄周哲学思想。

“樊然”是《齐物论》所言纷然混沌之意。虽然同为道家，但章炳麟认为现在理清了老聃与庄周思想的异同这一纷然混沌的问题。这当然是在《齐物论释》完成之时，从确认齐物思想的观点出发论述的。主要相对于未超越一定思想框架的老子，而将广泛包罗了生死、神明等人类生命与精神变化的庄子哲学揭示于此。

以下论说的开始部分是由《訄书》儒道略加修改而成，但整体旨趣完全不同。

> 儒、法者流，削小老氏以为省。终之其殊在量，非在质也。然自伊尹、太公有拨乱之才，未尝不以道家言为急。迹其行事，以间谍欺诈取人，异于儒法。今可见者，犹在《逸周书》。故周公诋齐国之政，而仲尼不称伊、吕。《管子》者，祖述太公，谓之小器，有由也。
>
> 老聃为周征藏史，多识故事，约金版六弢之旨，箸五千言以极其情，则伊、吕亡所用。亡所用故归于朴，若墨翟守城矣。巧过于公输般，故能坏其攻具矣。谈者多以老聃为任权数，其流为范蠡、张良。今以庄周《胠箧》、《马蹄》相角，深黜圣知，为其助大盗，岂遽与老聃异哉！
>
> 老聃所以言术，将以撢前王之隐慝，取之玉版，布之短书，使人人户知其术则术败。会前世简毕重滞，力不行远，故二三奸人得因自利。及今世有赫蹏雕镂之技，其书遍行，虽权数亦几无施矣。
>
> 老聃称：“古之善为道者，非以明民，将以愚之；民之难治，以其智多。”愚之何道哉？以其明之，所以愚之。今是驵侩则欺罔人，然不敢欺罔其同类，交之其术也，故耿介甚。以是知去民之诈，在使民户知诈。故曰“以智治国国之贼，不以智治国国之福”。知此两者亦稽式。何谓稽式？谓人有发奸擿伏之具矣。粤无镈，

燕无函,秦无卢,胡无弓车,夫人而能之,则工巧废矣。"常和稽式,是谓立德;玄德深远,而与物反。"伊尹、太公、管仲虽知道,其道盗也。得盗之情以网捕者,莫若老聃。故老聃反于王伯之辅,同于庄周。嬗及儒家,痟矣。

首先说明儒法者流在出自道家这一点上本质相同,仅将老子思想在量方面矮小化了。"伊尹、太公有拨乱之材"以下使用《訄书·儒道》文,但在将过往作为老子之术的阴鸷间谍、欺诈对准伊、吕这一点上改变了说法。关于管仲的新补内容,如认为孔子批评管仲"有由也",这是来自《齐物论释》的立场。《论语·八佾》有"子曰:管仲之器小哉!"

言老聃写《老子》五千言时未用伊、吕之术亦出于此意,斥责老子任用权数之说,言其与废除助大盗之圣智的庄子立场一致亦然。将老聃的真意归于暴露欲窃国君主的居心并述诸书籍公开出来。引《老子》六十五章,因过去印刷术不发达,其意未被充分理解,仅部分奸人得以利用。今世之驵侩,即帝国主义买办们以同业不相欺获取暴利亦其例。老子之意被颠倒利用,如将其术广而告之,则智变愚而失效。称暴露如此智术的本质是稽式(楷式、法规),此亦章炳麟独特的老子解释。最后得出结论,认为老子、庄子与辅佐大盗王伯(霸)的儒家不同。另外,"赫蹏"是薄纸,"雕镂"是活字印刷,"痟"是消、衰之意。

若其开物成务以前民用,玄家弗能知,儒者杨雄之徒亦莫识也,知此者韩非最贤。

非之言曰:"先物行先理动之谓前识。前识者,无缘而妄意度也。""以詹何之察,苦心伤神,而后与五尺之愚童子同功。""故曰:前识者,道之华也,而愚之首也。"(《喻老》①)

夫不事前识,则卜筮废,图谶断,建除、堪舆、相人之道黜矣。巫守既绝,智术穿凿亦因以废,其事尽于征表,此为道艺之根、政

① 这是《解老》篇之误。

令之原。是故私智不效则问人，问人不效则求图书，图书不效则以身按验。故曰绝圣去智者，事有未来，物有未睹，不以小慧隐度也。绝学无忧者，方策足以识梗概。古今异，方国异，详略异，则方策不独任也。不上贤使民不争者，以事观功，将率必出于介胄，宰相必起于州部；不贵豪杰，不以流誉用人也。

最初的“开物成务”及“以前民用”为《易经·系辞传》上之言。章炳麟通过《韩非子·解老》引《老子》三十八章是想通过斥责不依前识，即事功之先知，以批判宗教及智术。所谓“其事尽于征表”，《吕氏春秋·恃君览》有“圣人之所以过人以先知，先知必审征表（观表）”之“征表”，即依征候推察事体之意。言其为道艺之根，学术之本，政令之原，经世之源。如此，《老子》十九章言绝圣弃智是为说明既成小智不足据，最终惟从自身体认判断事物。《老子》二十章言绝学无忧，是因万事万物无一相同，故不可依一定方策解其概略。此处所言“古今异、方国异、详略异”自然是齐物哲学。于是，得出《老子》三章“不尚贤，使民不争”的结论。“将率”指将帅。以下注释省略。

名其为简，繁则如牛毛，夫繁故足以为简矣，剧故不足以为整暇矣。庄周因之以号“齐物”。齐物者，吹万不同，使其自已。官天下者以是为北斗招摇，不慕往古，不师异域，清问下民以制其中。故相地以衰征、因俗以定契自此始。

“整暇”是从容之意，“招摇”指北斗第七星。“衰征”是根据土地等差征收赋税之意，另《书经·吕刑》见“皇帝清问下民”。

章炳麟此处引用《庄子·齐物论》，完全出于“官天下”的经世论层面，这已是齐物哲学确立基础上的论点。针对纷繁复杂的现实、迅速变幻的世事，主张简暇的齐物思想，且由名号论述，这亦与《齐物论释》的思维一致。“不慕往古，不师异域”亦是《齐物论释》的主题，由此可知“因俗”的章炳麟哲学的确立。

以下，通过《韩非子》《解老》、《喻老》，指出不从经世论方面看玄

家即老子,而仅从形而上哲学层面看老子者的谬误。“玄家或佚荡为简”,“玄家之为老,息废事服,吟啸以忘治乱”,“玄家以为老子无所事法”。这些均忘却了老子的思想根源是“保傅人天”之经世论。《原道》上的结束文如下:

> 大匠不斫,大庖不豆,故《春秋》宝书之文,任之孔、左。断神事而公孟言无鬼,尚裁制而公孙论坚白,贵期验而王充作《论衡》,明齐物而儒、名、法不道天志。

“大匠不斫,大庖不豆”见《吕氏春秋·孟春纪》贵公。所谓孔左,指述《春秋》之孔子及作《春秋左氏传》之左丘明。“公孟”见《墨子·公孟》中的公孟子无鬼论。论坚白之“公孙龙”出自《庄子·齐物论》。最后句相对于独唱天志的墨子,以儒、名、法之所以不言天志是继承了道家齐物之理,亦含有针对西方天志论突显庄子齐物论之意。这里再次可见此前在《原道》中论述“经世莫若齐物论”之意。之所以不依天志这一总括性原理,而依各自不齐之分行政,缘自万物繁忙之政俗。

《原道·上》其后附长注,以批判汉魏假托道家者以及追求富贵名利的儒家为旨趣,皆略去。只是“晋世嵇康,愤世者流,近于庄氏”之言,承接了《馗书》儒道所述“夫庄周愤世湛浊,已不胜其怨”之意。

《原道·中》继承《原道·上》弃智术、不尚贤之意,由批判墨家尚贤论开始。“故夫处大官载神器者,佻人之功,则剽劫之类也。己无半技,则奄尹之伦也,然不竟废黜者,非为天命所属与其祖宗之功足以垂远也”源自大盗论批判,如此说明真正的君主必须是知齐物论者。

> 《老子》固曰:“无之以为用。”君人者既不觉悟,以是自庶侈,谓名实皆在己。为民主者又弥自憙,是故齐物之论作,而达尊之位成。一国之中,有力不辩官府,而俗以之功,民以之慧,国以之华者,其行高世,其学巨子,其艺大匠,其辞瑰称。有其一者,权籍虽薄也,其尊当拟人主而已矣。

"无之以为用"是《老子》十一章之文,"达尊"说《孟子·公孙丑·下》中官守、年龄、学德方面受天下敬仰者。章炳麟以齐物之论陈述足以对抗人主者的分量。"凡在官者名曰仆役,仆役则服囚徒之服。当其在官,不与齐民齿"之言是《原道·中》的结束语。章炳麟在此论述学术对于政治的独立性,并从齐物思想中寻求依据,于是《原道·下》叙述齐物哲学。

《原道·下》以如下文章开篇:

> 人君者,剽劫之类,奄尹之伦。老聃明君术,是同于剽劫、奄尹也?曰:异是。道者,内以尊生,外以极人事,笢析之以尽学术,非独君守矣。

章炳麟想在此提出《原道》上、中论述的老子经国论,即与君术、君守不同的内容,尊重生,同时作为明晰人事变化之哲学的道家。这是以往道家论中未见的。由佛学与庄子齐物论结合引发的章炳麟对哲学的关心,成为《原道》下的"齐物之论"。"笢析"是分析之意。

以下引用了《韩非子·解老》如下一大段话:"道者,万物之所然,万理之所稽也,理者,成物之文;道者,万物之所以成。""物有理不可以相薄,"而"道尽稽万物之理,故不得不化。不得不化,故无常操;无常操,是以死生气禀焉,万智斟酌焉,万事废兴焉。天得之以高,地得之以臧。……故得之以死,得之以生,得之以败,得之以成。"然后如此论述做为哲学的"道":

> 此其言道,犹浮屠之言如耶。有差别此谓理,无差别此为道。死生、成败皆道也,虽得之犹无所得,齐物之论由此作矣。

章炳麟在此将有别于政令君术之"道",即将作为哲学的"齐物之论"提了出来。过去讲述革命,通过荀子、韩非论述政论政策的章炳麟,提出了与政治不同层次的道德思想世界。以浮屠之如与齐物之论加以阐述,于此可见《齐物论释》的世界,因此,"差别"当以佛语之意

解读。“道”与“如”、“理”与“差别”,这是道家与佛释的结合。

但是,在《解老》篇外,引《五蠹》篇之慈惠廉爱批判文“佗篇娓娓以临政为齐,反于政必黜”。以下,章炳麟对此提出与政俗世界不同的人之道。

> 然不悟政之所行与俗之所贵,道固相乏,所赏者当在彼,所贵者当在此。今无慈惠廉爱,则民为虎狼也;无文学,则士为牛马也。有虎狼之民、牛马之士,国虽治,政虽理,其民不人。世之有人也,固先于国。且建国以为人乎,将人者为国之虚名役也?

首先陈述使用刑赏的政令与人生存的道德间的差异,而后说明人伦建设优于国家建设,这与《民报》时期《五无论》的主张相通。而且,批判国家建设优先的革命论反映了同盟会分裂后革命路线的混沌。以下以烝民之名批判韩非的政术论。

> 韩非有见于国,无见于人;有见于群,无见于孑。政之弊,以众暴寡,诛岩穴之士,法之弊,以愚割智。“无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师。”(〈《五蠹》)。今是“有形之类,大必起于小;行久之物,族必起于少”(《喻老》)。韩非之所知也,众所不类。其终足以立烝民,蓬艾之间,有陶铸尧、舜者。故众暴寡非也。其有回遹乱常与众不适者,法令所不能治,治之益甚,民以情伪相攻即自败。

“群”是《荀子》之群,“孑”是与此处所言“众”相对之“寡”,即指岩穴之士。反映了当时章炳麟的心境。“蓬艾之间,有陶铸尧、舜者”指《庄子·逍遥游》所言藐姑射神人,这与章炳麟本人惟有悟道者才能陶铸(制出)尧舜的想法相连。“蓬艾之间”是《齐物论》第三章之语,在《齐物论释》中有详解。以下引《韩非子》大体,“韩非虽贤,犹不悟”,作为对照,提倡庄子齐物之理。

庄周明老聃意，而和之以齐物。推万类之异情，以为无正味正色，以其相伐，使并行而不害。其道在分异政俗，无令干位。故曰“得其环中以应无穷”者，各适其欲以流解说，各修其行以为工宰，各致其心以效微妙而已矣。政之所具，不过经令；法之所禁，不过奸害。能说诸心，能研诸虑，以成天下之亹亹者，非政之所与也。

这里不仅构思，包括用语都来自《齐物论释》。值得注意的是，它是作为与政俗有别的齐物自在之道陈述的。“无正味正色”是《齐物论》之语，“得其环中以应无穷”亦是《齐物论》之语。“相伐”据《老子》二十二章“不自伐，故有功”，是《齐物论》“自取”之意。“工宰”是《荀子·正名》中“心也者，道之工宰也”之“工宰”。“微妙”言老庄佛释的哲学世界，另见《易经·系辞传》言“夫《易》，圣人之所以极深而研几也”，“定天下之吉凶，成天下之亹亹者”。引《易经·系辞传》，表明齐物哲学渐渐与易经世界相关。

采药以为食，凿山以为宫，身无室家农圃之役，升斗之税，不上于王府，虽不臣天子、不耦群众，非法之所禁。版法格令，不得剟一字也。操奇说者能非之，不以非之剟其法，不以尊法罪其非。君臣上下，六亲之际，雅俗所守，治眇论者所驳也；守之者不为变，驳之者无所刑。国有群职，王公以出治，师以式民，儒以通古今会文理，百工以审曲面势立均出度，其权异，其尊不异。地有九州，赋不齐上下，音不齐清浊，用不齐器械，居不齐宫室。其枢同，其取予不同，皆无使相干也。夫是之谓大清明，夫是之谓“天下之至柔，驰骋天下之至坚”。法家者，削小老氏以为省。能令其国称娖，而不能与之为人。党得庄生绪言以自饬省，赏罚不厌一，好恶不厌岐；一者以为群众，岐者以优匹士。因道全法，则君子乐而大奸止。

章炳麟在此讴歌不臣天子的岩穴之士的自由，但未因此排斥为众

之法。承认道与法之不齐即齐物之理。此处陈述依据齐物之理的经世,但有一点脱离现实、罗列语言之感。虽然如此,可知作为章炳麟道家论终极的庄周齐物哲学亦伴随着经国论。另外,《荀子》解蔽言"虚壹而静,谓之大清明",《老子》四十三章言"天下至柔,驰骋天下之至坚"。

最后引"能独推庄生意"的王弼之《周易略例》《明象》及《明爻》通变,说:"推而极之,大象准诸此,宁独人事之云云哉! 道若无岐,宇宙至今如抟炭,大地至今如孰乳已。"表明齐物哲学与易的关系,同时宣告不齐的万事万物委于自取才是真正自由的齐物世界。

《国故论衡》中的道家论探讨就此结束。接着,关于《原名》、《明见》、《辨性》上下四篇,《自述学术次第》结尾处有云:"若《国故论衡》之《明见》、《原名》、《辨性》诸篇,皆积年讨论,以补前人所未举。"这样的自负源于《齐物论释》哲学,即因"原名"和"明见"之"名"与"见"分别对应《齐物论释》所论名字与哲学,"辨性"之"性"对应齐物哲学所据法相三无性论之性论。

关于《原名》,从对《老子》一章"名可名,非常名"、《庄子》"以为化声"(《齐物论》)以及《成唯识论》、《瑜伽师地论》主张的引用中可见。篇末关于《墨经》之说,说"此庄周所以操齐物夫"! 从将其归于名字这一"超乎期验"的齐物哲学,可见章炳麟关心之所在。

《明见》说明排斥先秦九流之"道"、宋之"道学"、近代"哲学"等文字,而使用婆罗门书的陀尔奢那,即《荀子》天论所言"见"字的原因。1910 年手定本中改为《正见》篇之"见"。"故予之名曰见者,是葱岭以南之典言也"。"葱岭"是释迦修行的山名,即正如"蔽"是释氏倒见见取、"智"是释氏正见见谛,因为"今之所准,以浮屠为天枢,往往可比合"。接着,比合《成唯识论》、《瑜伽师地论》、《大乘起信论》等佛典论述论心之荀子、论因之庄子、论物之惠子,这与《齐物论释》中所述内容重合,现仅就论因之庄周摘记如下:

"庄周说万物之聚散,始于黜帝,中于缘生,卒于断时"。"黜帝"是否定造物者的存在,这是万物自生之故,亦是印度的无因论。如此,通过引"无物不然,无物不可"(《齐物论》)、"始卒若环,莫得其伦"

(《寓言》)以及景与罔两之问答(《齐物论》)说明万物流转,并将其归因于浮屠十二缘生。另外,由于“未成心有是非”(《齐物论》),“亦不得有今”,“天籁者,吹万不同,而使其自己,旦莫(暮)得此,其所由以生”(《齐物论》)说“知旦莫之所生,起于人心分理”,且比合佛理说:“虽无时而有因果,谓之恒转。恒者不断,转者不常”;“无古无今无始无终,三世者非实有也”。这些都是《齐物论释》所述内容。庄周论最后的涅槃论批判“庄周之所短”,这在后来再定本《齐物论释》中成为自我批判之处,详细另文分析。

《辨性》上下有与《齐物论释》重复之处,但偏离道家论的论述范围,故全部略去。

旧文新刊

二老研究

谭戒甫

今时所谓司马迁作的《史记》里面有一篇《老子传》，说得迷离惝恍，遂成了后来学术界一个很有争辩的目标。但至今足有两千年了，这位老夫子看起来还是一条"龙"，在空中飞舞着，从没有坠地现过原形，真是一件奇怪的事！民国八年春，胡适之先生的《中国哲学史大纲》出来，中有论老子之处。他承袭旧说，谓孔老同时，但他把老子看成一个很激烈的革命家，在当时要算是时髦的新说了。由是一班论老子的，尤而效之，引而申之，都说他是革命家，甚至说是无政府党。我现在要说这是胡派，或是旧左派。直到十一年冬，梁任公先生评论胡的哲学史，他说《史记》所谓老子，简直成了神话化，他的书或者身份很晚，到底在庄周前或后，还有商量余地，这越发是崭新的时髦。由是一班论老子的，尤而效之，引而申之，都说他当在战国中叶或晚年了。更有一些大胆的先生们，竟说庄子假造老子之书与人，或有说老子并无其人的。我现在要说这是梁派或新左派。像这些形形色色的论著，以我个人的疏陋，本来见不到许多，幸而二十二年春，《古史辨》的第四册下卷《诸子丛考》里面，抄印很多出来，免得我们去寻找，这实是一种嘉惠学子的事。

《丛考》所有关于老子的论文，从旧左派的《老子传略》起，一直到

新左派的从《吕氏春秋》推测老子之成书年代止，总共十五篇，为时前后计十四年。在这么一个长时间中，区区十五篇，可见学术界对于这个问题还没有十分努力。但好像编者不免有所顾忌，或有所选择，因为人云亦云的论文，本可不必重录了。顾颉刚先生的从《吕氏春秋》推测老子之成书年代一文，于二十一年六月印在《史学年报》并有单行本。张西堂先生在那年八月由北平回武大，他转送我一本，并说："我在顾先生处曾谈及你，所以送你。"我本没会见顾先生，因此很感慕他，不久就冒昧致函道谢，函中也曾说及老子问题，兹照原文录出于后：

> 弟于老书，自成童后，即移录严幼陵批老一书，叹为未有。然终不欲深治，以其形犹画龙，玄妙无体，见仁见智，注家可以任意为言，似非忠实肄习之故，故不及也。数年以来，因兹时会，适执教鞭，专任子席，老氏之学，不能独外，遂欲恣意原其终始，以为彻底澄清之计。尝略据旧说，假定老子有二人：一为老莱子，即老彭，孔子所师也；一为老聃，即太史儋，死而秦失吊之者也。今存《道德经》，为淮南诸客所定，韩非解喻所据者，殆庄子以后人所辑也。今经中有二老之说，有其私淑者之说，有战国末年各家之杂说，有淮南宾客之解说。正在分别钞写，熟思结论。会人事仓促，作辍不恒，迄未就就。

这函我有底稿（稿上已添改三数字，不能复辨），就是那年十月十二日由武昌发的，但至今没得复信，也未退还。我晓得顾先生忙无暇晷，常在《古史辨序》里声明过，所以我认为他会接到的了。

我那个假定，本已经过几年研究的，如果至终证得不错，那假定就是我的结论；否则尚须大加改正。但近两年总没有闲工夫去研究，仍然是那个假定摆在着，实在自愧极了。记得去岁秋间，天津《大公报·世界思潮》，载有冯友兰《读评论近人考据老子年代的方法答胡适之先生》一文，说及北大出了一部哲学论丛，未几即函托北大学生李振邦君购寄一册，里面论老子问题的有四篇，占了全书一半，我晓得这个问题，近又掀起壮阔的波澜了。今值寒假，因捡出旧稿，加以改正，准备

卷入漩涡去呢。

《文选》孙绰《游天台山赋》有"蹑二老之玄踪"的话，注："二老：老子、老莱子也"。注中又引了《史记》的话，得知老子即指老聃。我现在所谓二老，就是用着那赋的名目。我以为研究老子，须把人与书分开。今本《道德经》，正可看作他只是一部道家的经，并不看作他是一部老子的书，我们如果要引他的学说，才到《道德经》里面去寻。犹之引宋钘学说，要到诸子里面去寻一样。我的研究，本是先从人起，就是这篇可作上编，俟下编再研究他的学术。因为一种学说，连主名都弄不定，那不管说的条条是道，总是挠不着痒处的。所以我前头那个假定，先把四人合为两人，即老莱子和老彭为一人，老聃和太史儋为一人，这也原是旧话，不过我的证明加详罢了。我这个办法，在此刻说来，公公道道把一个加入旧左派，把一个加入新左派，也好像是胡梁两造的一个调停。我不知道究竟对不对，不过有些地方，好像容易说得出关系来，还是要请大家同来研究完成才好。

怎么老莱子和老彭是一人呢？这个话以前似乎少有人讲，即有亦没说出什么理由来，如狄子奇《论语质疑》说："杨龟山以老彭为老聃，或更以为老莱子，俱非。"按杨说见《龟山集》卷十四，系胡德辉问："老氏之书，果述而不作者乎？"杨答："老氏以自然为宗，谓之不作可也。"故狄略引其意如此。至所谓"或更以为"究不知是何人，亦不知是如何说法，大概无甚理由，莫怪狄氏要否认了。我现在把古来说老彭的归纳起来，约有六说：

一谓即彭祖说：如包咸说："老彭，殷贤大夫。"（何晏《论语集解》引）高诱说同（《吕氏春秋·执一篇》注）。皇侃说："老彭，彭祖也，年八百岁，故曰老彭。"（见《论语义疏》）

二谓为彭祖之裔者：如梁玉绳说："彭祖乃彭姓之祖，与老彭为二人，老者尊称，盖其裔也；故表列彭祖二等，老彭三等。"（清《白士集·人表考二》）。

三谓即老聃彭祖者：如郑玄说："老，老聃；彭，彭祖。"（《论语释文》引）王弼说同（《论语正义引》）。

四谓即老聃者：如葛洪说："老子既兼综礼教而又久视，故仲尼有

穷比之叹"(《抱朴子·明本篇》)。王夫之也说:"子曰:'我老彭',按老聃亦曰太史儋,聃、儋、彭音盖相近,老彭即问礼之老子也。"(《四书稗疏一》)。

五谓由彭城而为氏者:如姚鼐说:"孔子南之沛见老子,沛者宋地。彭城近沛,意聃尝居之,故曰老彭,犹展禽称柳下也,皆时人尊有道而氏之。晋穆帝,名聃,字彭子。"(《惜抱轩集·老子章义》序)

六谓为在老之旁者:如孙奕说:"'大有卦,'匪其彭',陆音步朗反,子夏作旁。老彭当读如匪其彭之彭,音旁侧也。欲自比于老子之侧,盖谦词也。"(《履斋示儿编五》)

综观右列六说,大抵主张第四说的为最多,其余各说主张的较少。但我对于六说都不赞成,我以为老彭即是老莱,老是氏,莱是名,彭是字。王引之《春秋名字解诂序》说:

> 名之与字,义相比附。夫诂训之要,在声音不在文字。声之相同相近者,义每不甚相远;故名字相沿,不必皆其本字。其所假借,今韵复多异音。取古音相近之字以为难,虽今亡其训,犹将罕譬而喻,依声托义焉。

王氏对于春秋时人的名字,引证极多,立说极确,所以他又考义类而定"五体",因五体而测"六例";现在我不暇举,只利用那些体例来证明莱彭二字的意义确是比附印合罢了。

《说文》:"莱,从草,来声",又云"来,周所受瑞麦来。诗曰,诒我来麰"。许氏所引诗语,见于《周颂·思文》篇。《汉书·刘向传》引作"诒我釐辫";注:"釐,又读与来同"。来、釐古音通用,所以仪礼少牢馈食礼,"来女孝孙",郑玄注:"来读曰釐"。因为莱从来声,来可读釐,则莱亦可通釐了。所以《周礼·地官·山虞》说:"若大田猎,则莱山田之野";而《天官·兽人》郑注:"虞中,谓虞人釐所田之野。"又释文:"釐音来,本亦作莱。"然则来釐二字,音义都可相通了。我以为老莱之莱,正当读釐。《国语·鲁语下》:"齐有大夫晏莱",《左传》襄公二十三年作晏釐(亦作氂)实为同例。说文:"釐,家福也。"段玉裁注:

"家福者家居获佑也。"本来许氏谓来是瑞麦,当是受福之意;然则来莱二字的本义,也可解作家福了。其次彭当是省借为鬃。《说文》:"鬃,门内祭先祖所旁皇也;从示彭声。诗曰,祝祭于鬃。鬃或从方。"(据段校本)

此处许氏引诗,是《小雅·楚茨篇》语,正用祊字。诗全文说:"济济跄跄,絜以牛羊,以往烝尝,或剥或亨,或肆或将,祝祭于祊。祀事孔明,先祖是皇,神保是飨;孝孙有庆,报以介福,万寿无疆。"《毛传》:"祊,门内也。"祊为门内,故字亦作閍;《尔雅·释宫》:"閍谓之门。"门内祭先祖,神来歆飨,报以介福,这名为鬃。正和釐字解为家福的意义相应。然则老氏名釐字鬃,实即王引之所谓五体中的"连类",而莱假为釐,彭假为鬃,又即在王氏六例中的"通作"无疑了。

至于老是氏的话,古今来有许多人都是这样说,但大抵不外谓老子出于颛顼之子老童。如《大戴礼·帝系篇》:"颛顼娶于滕奔氏,滕奔之子谓之女禄氏,产老童。"(据卢见曾本但原误兹正)

《山海经·大荒西经》注、《太平御览》一百三十五,所引略同。但《史记·楚世家》却大异,他说:"楚之先祖出自帝颛顼高阳,高阳生称,称生卷章。"《左传》昭公二十五年疏所引《世本》正同。

裴骃《史记集解》引谯周说:"老童即卷章。"我以为老与卷,童与章,都是字形相似的错误。不过谁是谁非就不可考了。且有一事更奇:据《帝系》,老童是颛顼之子,据《史记》,卷章却是颛顼之孙。中间相差一代,不能暗合。所以罗泌《路史后记·八》说:"滕奔氏曰禄,生伯称、卷章、季禺三人。"然则称和卷章又是兄弟了。梁玉绳《人表考》二说:"颛帝传二十世,则高阳是一代通号,老童乃颛顼后世子孙名称者所生。"那末,称和卷章仍是父子,不过是颛顼的后世子孙所生罢了。总而言之,事属荒古,无从判明。又《山海经·西山经》说:"騩山,神耆童居之"。郭璞注:"耆童,老童,颛顼之子。"《文选·琴赋》:"慕老童于騩隅"。若据此说,老童乃是古来的山神,更加不为典要。惟姚鼐说:"夫老子,老其氏也。宋国有老氏,然则老子其宋人,子姓耶?"(老子章义序)我以为姚说很对,因为春秋之世,以老为氏的,实出于宋,恰和孔子同祖,可参看下面《孔老世系谱》。这谱,大概是依据《春秋》三

传、《史记》《世本》(辑本)及杜注《左传》作的,但也参考他书不少。若论到真确一层,实在难说,只要大体上不错,比较可以应用罢了。兹且先说孔氏。《左传昭公七年》载鲁孟僖子临终时(按此事在昭公二十四年),曾对他的大夫说:"孔丘,圣人之后也,而灭于宋。其祖弗父何,以有宋而授厉公。及正考父,佐戴武宣。"孔颖达《正义》引《家语·本姓篇》说:"考父生孔父嘉,其后以孔为氏也。防叔辟华氏之逼而奔鲁。"但杜预注:"孔子六代祖孔父嘉为宋督所杀,其子奔鲁。"罗泌《路史后记·十》:"孔父子木金父逋鲁,为孔氏。"又《唐书·世系表七十五下》:"羊夷以王父字为氏。"尝考春秋时,以王父字为氏的极多,但也有以父子为氏的(说详毛奇龄《经问》卷四)。孔氏或始于木金父,或始于羊夷父,现今已不知谁是。至《家语》谓防叔始奔鲁,杜、罗谓木金即已奔鲁,似以后说为近于事实。又正考父至仲尼共八世,而戴公至景公共十三世,历十六公,好像迟速太不相称。但正考父佐戴宣武三公,孔父嘉亦佐穆殇二公,可以二人与五公相并,那末孔氏传世迟缓,自不足怪。《史记·宋世家》载:"景公二十五年,孔子过宋,桓魋欲杀孔子。"其时适当鲁哀公三年,孔子正六十岁(卒于宋景公三十八年),所以世系谱上列在景公一排,略为表示同时罢了。其次说老氏。《左传》桓公元年,正义引世本说:"华父督,宋戴公之孙,好父说之子。"

因为督字华父,到他的孙就称华氏,这正合于以王父字为氏的通例。又成公十五年,《正义》所引《世本》说"督生世子家,家生季老"(季原误作秀兹据阮本),而郑樵《通志·氏族略四》、邓名世《古今姓氏书辨证·二十九》,都引《世本》说"宋华氏有华季老,子孙氏焉"。季老分明是字,他的名呢?考王符《潜夫论·志氏姓篇》载宋后有:"季老男氏"。《路史后纪·九下》载宋后有"季老氏,老男氏";又有"季老男氏",罗苹注:"三字姓"。我以为他们都是误会意思的。男,当是季老的名,正是名字相应。《说文》:"男,丈夫也。"《广雅·训诂一》:"男,君也。"《后汉书·明帝纪》章怀注:"男子者,谓户内之长也。"丈夫和君,都有长字之义,所以字老名男。春秋时,以老为名字的都有。如《左传》襄公十四年,鲁有叔老;哀公十七年,楚有左史老。又成公十八年,晋有张老,即《国语·晋语八》的张孟。韦昭注:"孟,张

老字。”按说文：“孟，长也。”

然则名老字孟，正和名男字老相同了。又昭公十四年，鲁有司徒老祁。《正义》引服虔说，“司徒，姓也，老祁，字也”。我以为当是字老名祁，这本是古人连言名字，皆先字后名的通例。老祁，也是名字相应。《小尔雅·广诂》“祁，大也”，大即长字之义。并且祁与耆亦可同音通假，所以字老名祁了。至于《世本》谓“华季老子孙氏焉”的话，考《左传》成公十五年，“华元使老佐为司马”。杜注：“老佐，戴公五氏孙。”我们试看世系谱，若以戴公为主，数他的孙，那末，从好父说下推至老佐，恰为五世，犹之孔父嘉为仲尼六世祖，若以仲尼为主，数他的祖，亦从叔梁纥上推至孔父嘉恰为六世一样。老佐为季老之子，本是以父字为氏的通例。但前人多半忽略了，如顾栋高的《春秋大事表》，可算是一种专门研究，而他的《姓氏表》说“老氏，出戴公”这话还说得出，他又把华乐黄老为戴四姓，却认老氏直接出自戴公，便失考了(此等语本发自前人但他不知考正)。据《史记》及《左传》共公在位十三年卒，平公立，华元为右师；平乱后，使老佐为司马。平公三年，老佐卒于彭城军次。自此以后，终春秋之世，宋国再没有见到一位氏老的，惟昭公十二年，周有老阳子，我也疑是由宋适周的老氏，那是后话。但老佐既以父字为氏，开派分支，应当有子孙存在宋国。因此我以为老莱即老彭，就是老佐之子或孙。因为春秋时代，老氏出世很晚，除老阳子外，他国再没有氏老的；如果老彭不是宋人，那就觉得无根。若认定他是宋人，那末，说他是老佐之子或孙当近事实(详后)。老彭既是宋人，和孔子都是宋闵公的后裔，所以孔子就要说“我老彭”。这个我字，王船山说是“亲之之词”，实在不错。又前说彭是字的话，也因为孔子对于老彭，决不会称他的名，这本是古人称谓的一种礼节。如《论语》载孔子称他生平所仰慕尊敬的人，如鲁之臧文仲，柳下惠，郑之子产，卫之宁武子，蘧伯玉，齐之管仲晏平仲都是称谥称字，绝没有称名的；那末，他对于“窃比”的同姓老夫子，当然是称字了。所以我认定彭是字，莱是名。但《汉书·艺文志·诸子略》何以又称老莱子呢？按《论语·学而篇》邢昺疏：“经传凡敌者相谓，皆言吾子，或直言子；称师亦曰子。”尝考先秦百家，多不亲自撰述，口耳相传，后学辍稽，因而署名某

子。有子上加以姓氏的如孟子荀子;有子字放在姓(或氏)名之下的,如公孙尼子,鲁仲连子公孙龙子邹奭子田俅子等皆是。老莱下所加子字,正与第二类同例。但到后来,这个子字却成为书,如《文心雕龙·诸子篇》说:“博明万事为子;适辩一理为论。”又说:“诸子者入道见志之书。”

此话说得不错,所以《汉志》载:“《老莱子》十六篇”,意谓老莱书十六篇了。昔毕沅说:“古有莱氏,故《左传》有莱驹。老莱子应是莱子而称老,如列御寇师老商氏,以商氏而称老,义同。”(《老子道德经考异序》)按毕氏未能深考,故其说甚谬。

老彭是宋人,我复有一种推想。《说文》,“祊”亦作“祊”,方,即旁之古文;所以彭方旁三字古皆通用。《广韵》卷二,第十四注引《世本》说,“宋有大夫老成方”。《通志·氏族略》亦有“老成氏”。注:“古贤人老成子之裔孙也。老成方为宋大夫,著书十篇,言黄老之道。”我现在假定老成方即老彭,其中成字或是门人所奉的谥号,乃是表示他们夫子“道理成就”之意。庄子《齐物论》篇有“颜成子游”,《释文》引李颐说,“姓颜名偃,谥成,字子游”。这老成方当是氏老,谥成,字方(同彭)正与同例。《广韵》举出很多有成字的,说是复姓,所以有老成氏。实则自古以来,只有一个老成方,再没见第二个老成某。然则他们因看错老成方为复姓,才发生老成氏,犹之华季老男,《路史》把他分作季老氏,老男氏,季老男氏,岂非笑话。由此看来,老方即老彭,正是宋人了。至于说他是宋大夫,这却和《史记·孟荀传》末说墨翟是“宋之大夫”一样可疑,殆难证实(梁任公曾说墨翟始终是个平民)。但《史记》说“老莱子著书十五篇”,《汉志》载:“老莱子十六篇”及“老成子十八篇”,《通志》又说:“老成方著书十篇”,实在混淆。我以为《史记》老莱书十五篇,最先出世,当是原本,《汉志》十六篇,当是中外书增多一篇,或者连刘向的《序录》一篇在内。若《老成子》十八篇,疑是《老莱子》的别本,司马迁尚未见过,想是出于迁后向前。且依古人尊称的通例,老成方自可称老成子,如《左传》,鲁有叔孙成子不敢,郈成子瘠,齐有陈成子桓(史作田成子常)晋有赵成子衰,郤成子缺,卫有石成子稷,孔成子烝钽;都同样的。

老莱子本是一位“述而不作”的人，他的绪论，给多人辗转传伪，遂弄成两种本子。那署名老成子的，用他的谥号，似乎表示特别尊敬，大约里面神奇之事增多，如《列子·周穆王》篇所载的“学幻”适合汉人迷信的脾胃，以致通行，所以刘向也照录了。盖一称老彭，一称老方，那是由于方言的不同，若一称老莱子，一称老成子，完全是由于师传之各异。刘向校雠通例，重篇本可互见，况且书名既歧，内容又杂，何得不可并存呢？至于《通志》说是十篇，大概即是《老成子》的残本罢了。

老莱的国籍和祖先既经考索出来，神奇就得减去许多。但他的生卒地，也是一个很大的秘窟，须得再行侦查揭开才好。《史记》说，“老子者，楚苦县厉乡曲人里人也”，又说，“老莱子亦楚人也”。我们知道，在《史记》里面，老聃的籍贯，算是开得最详；而老莱只带说是楚人，似乎太简。但自来开老子籍贯的，还不是这样简单，综计起来，约有十余种。（妄诞者不计）兹列成一表于次：

	援引出处记载同异	国
1	史记老子传	1楚
2	淮南修务篇高诱注	2楚
3	史记正义引朱韬玉札葛洪神仙传	3楚国
4	礼记曾子问疏引史记	4陈国
5	刘向列仙传	5陈
6	皇甫谧高士传	6陈
7	汉地理志淮扬国颜师古注引晋太康地记	9陈国
8	谯周古史考刘昭注陆德明经典释文序录	10陈国
9	段成式酉阳杂俎玉格篇	11楚
10	边韶老子铭	12楚
11	广宏明集释法琳十喻篇	13陈国
12	引高士传	14陈国
13	后汉书郡国志	15陈国
14	经典释文叙录引史记一云	
15	庄子天运篇释文引司马彪说	
16	释文叙录引史记又云	
17	陆德明老子道德经音义叙引史记又云	

续

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
县	1苦县	2苦县	3苦县	4苦县	7苦	8苦	9苦县	10苦县	11相县	12相	13苦(春秋时曰相)	14相	15相(今属苦县与沛相近)				
乡	1厉乡	2赖乡	3濑乡	4赖乡	7东城赖乡祠	9厉乡	10赖乡	13赖乡									
里	1曲仁里	2曲里	3曲仁里	4曲仁里	8曲仁里	16曲里	17仁里										

我们试看上表多么复杂麻烦啊！但古事传伪，并不是无风生浪，多少总有几分原因。我们如要将表内的楚与陈，苦与相，辨个明白，就得首先考究那些原因从何而有，还要问它何以这样发生。因为如此，所以须要知道三件事情，即（一）地理沿革；（二）郡县制度；（三）《史记》体例。

所谓地理沿革者，就是要指实苦县究竟何属。春秋时，楚陈本是邻封。周封舜后胡公于陈，即今河南淮阳县。《左传》"哀公十七年，楚公孙朝帅师灭陈"。殆后秦尽并楚，《史记·楚世家》末谓"名为楚郡"实是错的。惟王静庵《秦郡考》大致谓《陈涉世家》称"陈守令"，因知秦之末年，又置有陈郡甚是。又《陈涉世家》说，"葛婴攻铚、酂、苦、柘、谯皆下之"。《集解》引徐广说："苦、柘属陈，余皆在沛也。"按徐氏的话，系谓苦柘属春秋之陈吗？考春秋时不见苦之地名。据顾栋高说柘是宋地。据《左传》谯（本作焦）是陈地。然则徐氏不是指春秋时说的。陈涉发难，五地本属秦县，然则徐氏谓苦柘属秦之陈郡吗？考《汉

书·地理志》:"淮阳国,高帝十一年,置县九。"国下辖有陈苦柘,治陈。又"沛郡,故秦泗水郡,高帝更名,县三十七"。郡下辖有铚、鄼、谯、治相。如徐氏谓苦柘属秦之陈郡,尚说得出;若谓余皆在沛,而秦无沛郡则不合。若谓徐氏就前汉制度言,铚、鄼、谯属沛固可合,而陈苦柘皆属淮阳国,则又不合。复考《后汉书·和帝纪》,"章和二年三月,改淮阳为陈国"。又《郡国志》载陈国所辖陈苦柘,及沛国所辖铚、鄼、谯,皆与前志同。由是可知,徐乃晋末人,系依据后汉和帝以后的制度言了。现在我们试看表内的4、9、10、13四行,都说老子是陈国苦县人,那分明是后汉中年人的"地理今释";可见老子这个籍贯,确是汉以后人加入《史记》呵(详后)。其次:所谓郡县制度者,就是要看楚与陈究竟有苦县没有。《史记·秦始皇本纪》说:"今陛下平定天下,海内为郡县。"郡县制度为秦所首创,常人都知道的。但我以为郡制确从秦起,而县却不始自惠王,且在春秋之初(王氏《秦郡考》谓惠文君十年秦始有上郡)。《秦本纪》载"武公十年,伐邽、冀戎,初县之",时当鲁庄公六年,故秦有县极早。考周制,王居国中,分命大夫所居曰都鄙。国外虽有所谓家稍、邦县、邦都,但还是统名都鄙(此姚鼐说)。秦起西垂,伐得戎地称县,或袭周名谅取悬系,意义却扩大了。又中原侯服,国多地小,下级分治者为邑,春秋末犹然;如《论语·公冶长》篇说十室千室之邑,可见邑是很小的。楚为荆蛮,蚕食小国,虽疆以戎索,而取法他邦,必亦不少。所以楚之有县,当因国邑二级制不便统治,乃改为国县邑三级制,或沿周秦旧名,究和时势有些关系。如《楚世家》载庄王十六年,破陈即县之,嗣因申叔时言,乃复国陈。灵王八年,使公子弃疾将兵灭陈,事见左昭九年,使穿封戌为县公,然平王元年,又复陈地。及惠王十一年,灭陈而县之,事见左哀十七年,使子国为令尹。这因陈本小国,既灭之后,固不可仍名陈国,又不可称为陈邑,正夹在国邑二者之间,很需要一个承上系下的名目,所以非采县制不行了。由是看来,陈国既改为楚之陈县,则县下所辖之苦,决不同称为县。然则当时只有楚国陈县苦地,万不可说楚苦县或楚国苦县了。若说是陈国苦县,县制非陈所有,更谈不上。又《正义》说:"案年表云,淮阳国,景帝三年废",至天汉修史之时,楚节王纯都彭城相近,疑苦此

时属楚国,故太史公书之。按《史记·楚元王世家》,“高祖六年,已禽楚王韩信与陈,乃以弟交为楚王,都彭城”。《索引》引《汉书》说:“楚王,王薛郡东海彭城三十六县也。”考景帝平楚,更立楚王,仍王故地。苦县远隔在西,既不属元王之楚,何得属节王之楚?

我以为表内的1、2、3三行,比前说更后,所以高诱注《淮南》,即在汉末。此因后汉中年人说陈国苦县,有些冒昧人看作春秋陈国;所以《索隐》说:“苦县本属陈,春秋时楚灭陈,而苦又属楚,故云楚苦县。”这虽承袭汉末旧话,但所说楚国苦县的来源,实在太误会了。再次,若据《史记》体例,看觉得老子这个籍贯,也是鲁莽。太史公叙前人生地,所载乡里固少,即用邑字亦少,如《孔子世家》谓“孔子生鲁昌平乡陬邑”算是很详。但我总疑陬邑二字或是后人所加,因当时尊孔,知道陬邑的多,所以免载。否则也须把陬邑放在昌平乡之上,才得合于地名的大小先后。像老子这个籍贯,已是有一无二,在《史记》里面决没有如此体例哩。

这个意见,马夷初先生的《老子核诂》,曾附有《老子乡里》一篇,他的结论说:“老子,宋之相人,非陈之相人。”他这个结论颇对,不过他把宋之相人的老子,说是老聃,又把老子是苦地历乡人的事实,完全抹杀,我却不敢赞同。我以为《史记》说老聃是周守藏室之史,原极确实,那是后话。至于在苦地濑乡曲里的老子,实是老莱。老莱本生在宋都睢阳而长于相地;他后来还耕于蒙山之阳,其地在沛;但终竟又迁于苦地濑乡度他的残年去了。

何以知道老莱生在宋都睢阳而长于相地呢?郦道元的《水经注·卷二十四》(据王先谦校本以后所引都同)说:“睢水又东,径相县苦城南,宋共公之所都也。”按微子封宋,即商丘,世本谓“宋更曰睢阳”,因为在睢水之北。相在睢水下流,去商丘本不甚远,故共公徙都于此(可参看下面地图,略)。此事宋世家虽不载,似非虚文。考《左传》宣公十四五年,即宋文公十六七年,楚庄王围宋计共九月宋城中至于“易子而食,析骸以爨”殆后五年,文公卒,共公立。时楚极强盛,晋伯宗谓“天方授楚,未可与争”,竟至坐视不救,所以共公要迁都以避之了(后来休公更东迁彭城予别有考)。据前世系谱,老佐与共公是同时人。

共公卒,平公立,当仍在相,而老佐为司马。平公三年,老佐卒,他的子孙当仍留在相都。今计宋君在位年数,文公二十二,共公十三,平公四十四年,元公十五,景公四十八(原略误今正)当景公三十八年,即鲁哀公十六年,孔子卒。自文公十二年,至孔子卒之岁,共凡一百二十年。孔子寿七十三岁,如果老莱比孔子约长四五十岁,当生于文公十余年时,那末老佐之卒,老莱已逾弱冠。由此看来,老莱生在宋都睢阳更长于相地,应是事实了(老莱卒年见后又别详我的《史记·老子传》考正)。

何以知道老莱耕于蒙山之阳,其地在沛呢? 刘向《列仙传》说:

> 老莱子,楚人,当时世乱逃世,耕于蒙山之阳。莞葭为墙,蓬蒿为室,杖木为床,蓍艾为席,菹芰为食,垦山播种五谷。(《史记》正义引亦见《列女传》其文略异)

又《元和郡县志·河南道七》:"祈州,费县,蒙山在县西北八十里,楚老莱子所耕处。"按《汉书·地理志》:"泰山郡,蒙阴,禹贡蒙山在西南。"明蒙阴人在公鼐作有《蒙山辨》,谓"蒙山高峰数处,俗以在西者为龟蒙,中央者为云蒙,在东者为东蒙;其实一山,未尝中断"。盖蒙山极大,其地多属鲁国,若就山势说,实已蜿蜒到了今之腾县。腾县即春秋时腾国之地,南部和宋国的沛毗连。考《水经注》二十五,"泗水又东(赵本作南),过沛县东;昔许由隐于沛泽,即是县也,县盖取泽为名。"准以现在地望,这沛泽似即今沛县以东之微山湖,当时或不是湖,只是泽吧(丰沛间古有大泽即汉高祖夜醉所经处不知即是此泽否)。《左传》昭公二十年,"齐侯田于沛"。杜注:"沛,泽名。"按《史记·齐世家》:"景公二十六年,猎鲁郊,因入鲁,与晏婴俱问鲁礼。"又《鲁世家》:"昭公二十年,齐景公与晏子狩竟,因入鲁问礼。"我以为当是鲁之君臣邀齐景公辈畋于沛泽,泽是宋地,所以他们狩猎当在泽的北境。这好比文公十年,"陈侯郑伯会楚子于息,冬,遂及蔡侯次于厥貉,将以伐宋。宋华御事乃逆楚子,劳且听命,遂道以田孟诸"。杜注:"孟诸,宋大薮也。"其事略同。窃意沛泽有古隐者遗迹,其地必佳,所

以老莱逃世耕田，就在这个沛地。因为沛地位在蒙山之南，所以说他耕于蒙山之阳。《书·武成篇》："归马于华山之阳。"《伪孔传》："山南曰阳。"然则此处所谓蒙山之阳，意只在蒙山之南，不必定在山麓才为阳了。我说老莱耕于蒙山之阳，其地在沛，就是如此。

相是共公所都，老莱住在都内，何以要避到沛地去耕田呢？我们试读《左传》：

> 昭公二十年，春王正月，己丑日南至。梓慎望氛曰："今兹（犹云今年）宋有乱国，几亡，三年而后弭。"叔孙昭子曰："然，则戴桓也，汰侈无礼已甚，乱所在也。"

杜注："戴族，华氏，桓族，向氏。"这本是阴阳家观天文所得到的预言，不幸那年果然因"宋元公（据《史记》在十年）无信多私而恶华向"，遂至内讧，诈杀诸公子大夫。后来华向败了，全体出奔，仅使少司寇华轻回来，得任原职。老氏一支本出戴族，又是华氏别支，当着这个斩杀无常的风潮，或者老莱就在这一次逃难出外了。《太平御览·卷五百六》引皇甫谧《高士传》，谓老莱因楚公室乱而逃世，楚字虽是宋字的传伪，至因公室乱而逃世，确是事实。但他本没有什么罪，所以也逃得不远，如果他比孔子要大四五十岁，那时他已是将近八十岁的老人了。

《庄子·天运篇》说："孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃。老聃曰：'子来乎！吾闻子北方之贤者也，子亦得道乎？'孔子曰：'未得也。'"这段故事后头的话虽未必尽信，然内中有好几点颇似事实，万不可把它看作寓言，一概抹杀了。考《史记·孔子世家》："定公九年，是时孔子年五十，定公以孔子为中都宰，由中都宰为司空，由司空为大司寇。定公十年春，及齐平，孔子摄相事。"然则孔子年五十一，正在鲁做官，何暇南见老子？但有人因这年孔子无暇，遂说天运全无此事，那却不然。我以为"孔子行年五十有一"，五字应是三字之误，而老聃也当是老莱的传伪。记得《论语·为政篇》载着孔子自己说："吾十有五而志于学，三十而立。"他所学的，据《论语》看，大抵不外乎孝弟忠信，诗书礼乐一类的东西。又《左传》昭公十七年："郯子来朝，

公与之宴。昭子问焉曰:‘少皞氏鸟名官,何故也?’郯子曰:‘吾祖也,我知之。……’仲尼闻之,见之郯子而学之。”又《论语·八佾篇》:“子入大庙,每事问。或曰:‘孰谓鄹人之子知礼乎?入大庙,每事问。’子闻之曰:‘是礼也。’”我们晓得孔子学于郯子,年方二十有七。至于入庙问事,虽不知在何年,然或人呼他为鄹人之子,可见那时他的年纪并不大。窃谓孔子生平精于礼事,自幼即知注重。如《世家》说:“孔子为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容。”又说:“鲁昭公之二十年,而孔子盖年三十矣,齐景公与晏婴来适,鲁景公问孔子。”若由《齐鲁世家》看,景公所问的是礼。而《论语》亦常记着孔子说:“执礼(述而)”、“约之以礼(雍也)”、“立以礼(泰伯)”、“不学礼,无以立(季氏)”、“不知礼,无以立也。(尧曰)”足见他三十岁时所立的,原是礼乐。然他三十以后,学礼之心仍未少衰。我们由上文知道老莱至沛,正在昭公二十年,是时孔子盖年三十。因为那时老莱年纪已高,道行极大,名望甚隆;孔子是一个博学好问的人,何得不会要南之沛去请教他呢?据此以观,则孔子初见老子,不是老聃而是老莱,所见之地,不在周而在宋之沛,所见的年纪,不是十七或五十一而是三十一了(有说三十岁的究亦措辞不同)。又《礼记·曾子问篇》记着孔子曰:“昔者吾从老聃助丧于巷党,及堩日有食之。”这老聃也是老莱的传伪。据阎若璩推算,昭公二十四年,夏五月,乙未朔,巳时,日恰入食限。(见《四书释地续》)然则孔子从老莱助丧,正当三十四岁。但不知他自三十一岁即留在沛呢?抑第二次或第三次陆续至沛呢?若不然,或老莱曾经至鲁,孔子曾经从他游呢?这些都不可考。惟巷党,我以为即和《论语·子罕篇》“达巷党人”(前人把达巷党三字看作一个地名那是错的),是一个地方。若据《宪问》篇“阙党童子”,荀子《儒效篇》谓“仲尼居于阙党”则巷党或也是鲁地。但乡党之制,恐怕不止鲁国独有,宋国也会有的。如巷党是沛地的话,那末孔子住沛,必有一个长久的时间。因为《曾子问》篇所载的事共有四节,当是孔子留沛时所闻,而巷党的那位达还说:“孔子博学而无所成名。”孔子就对门弟子说“执御”的话(《论语》此节我别有说),可见不是他一个人一个短时间在沛了。据这样看,孔子自三十一至三十四,虽不见得常住在沛,然他因学礼学道,我想他必定是

频频往来,不甚间断的了。他到三十五,因为鲁国有乱,迫而适齐,或者这个时候,老莱亦已不在沛地咧。

老莱住在沛地才只四五年,何以就说他已不在沛地呢?且说他是迁到苦地濑乡度残年呢?这个疑问也是从一个故事里面看出踪影来的,故事本不真,踪影我以为是真的了。刘向《烈女传》说:

> 人或言之楚王曰:"老莱,贤士也,欲聘以璧帛,恐不来。"楚王于是驾至莱子之门,莱子方织畚。王曰:"寡人愚陋,独守宗庙,先生幸临之。"老莱子曰:"仆,山野之人,不足守政。"王复曰:"守国之孤,愿变先生之志。"老莱子曰,"诺"。王去,其妻载畚莱挟薪樵而来,曰"何车迹之众也?"老莱子曰:"楚王欲使吾守国之政。"妻曰:"许之乎?"曰:"然"。妻曰:"妾闻之,可食以酒肉者可随以鞭棰,可拟以官禄者可随以鈇钺。今先生食人酒肉,受人官禄,为人所制也,能免于患乎?妾不能为人所制。"投其畚莱而去。老莱子曰:"子还,吾为子更虑。"遂(同遽)行不顾,至江南(按高士传作河南)而止,曰:"鸟兽之解毛可绩而衣之,据其遗粒足以食之。"老莱子乃随其妻而居之,民从而家者,一年成落,三年成聚。君子谓老莱子妻果于从善。

这个故事矛盾很多,当然不真,可无容辩。但顾栋高说:

> 徐州府,沛县为春秋时逼阳国。襄十年,晋悼公灭之以宋,通吴晋往来之道。又楚相地亦在沛县境,是年会吴于相遂灭逼阳是也。(卷六之中)

盖当时的沛地和逼阳接近,确是一个南北交通的孔道,而老莱年高德劭,名望日尊,自然会传播到大人先生们的耳朵里去。在这种环境之下,难道硬没有人想荐用他吗?我以为总会有的,不过不一定是楚王罢了。相是楚地,和沛相近,楚国本有请他出仕的可能。但当时楚都与郢,相隔数千里,楚王未必有此豪举。或者即是相的守土官逼

他出来,他才远走高飞哩。后来作故事的人,利用这种踪影附会一切就说楚王有此一回事了。惟传说他至江南而止,究竟是什么地方呢?据前图,睢水东北是泗水,西南是涡水。他生长在睢水流域,徙居涡水流域,现在他又回南了。他为免去麻烦起见,竟越过睢水,在涡水流域的回湾里觅得一个不良之地,以便贯彻他的隐士主张,正和孙叔敖要寝丘做封地的意思一样。然则所谓江南即是睢水之南,并非后世的大江之南了。这些话本是我个人的一种假想,然而颇近事实。试看郦道元的《水经注》涡水所经一节说:

> 涡水又东经苦县西南,分为二水,支流东北注于赖城入谷,谓死涡也。涡水又东南屈,经苦县故城南。涡水又东北屈,至赖乡(原有西字在此兹据杨守敬删)谷水注之。谷水又东,经苦县故城中,水泛则四周隍堑,耗则孤津独逝。谷水又东,经赖乡城南。谷水自此东入涡水。涡水又北,经老子庙东。(庙前有二碑在南门外,汉桓帝遣中官管霸祠老子,命陈相边韶撰文。碑北有双石阙,甚整顿。石阙南侧,魏文帝黄初三年,经谯所勒。关北东侧有孔子庙,庙前有一碑南面,是陈相鲁国孔畴建和三年立。北则老君庙,庙东院中有九井焉。又北涡水之侧,又有李母庙,庙在老子庙北。庙前有李母冢。冢东有碑,是永兴元年谯令长沙王阜所立。碑云:"老子生于曲涡间"。)涡水又屈,东经相县故城南。(其城卑小,实中。边韶老子碑文云:"老子,楚相县人也。相县虚荒,今属苦。故城犹存,在赖乡之东,涡水处其阳。"疑即此城也,自是无郭以应之。)涡水又东,经谯县故城北。

(附涡水经流略图　略)

上列的情形,我也略依杨守敬的《水经注》图,画了一个大概的沿革图,列在上面。试阅图形,好像涡水这段河流,因为港汊回环曲折,是不十分便利的。他的支流有一条死涡,而谷水入于苦城,颇有水盛则溢水少则涸之患,大概也是河床太浅的原故。《管子·小匡篇》"辩其功苦"。尹知章注:"苦谓滥恶"。这个地名名苦,或是切着滥恶的

意思,或者就是涸字的音伪,皆未可定。又赖,原是濑之省文,说文:"濑,水流沙上也。"此处河浅沙多,故水流沙上,所以名为濑乡。《史记》作厉和濑音相近,本可假用,但就义说,亦可自通。因为厉亦可说是沥之省文,《说文》:"沥,履石渡水也。"河水甚浅,故可履石渡水。所以或名濑乡,或名沥乡,音义都是一样的。至于曲仁里,据陆德明所引《史记》,一作曲里,一作仁里,而高诱也作曲里,王阜碑文谓在曲涡间似乎曲里为是。

老莱是鲁昭公二十年至沛,若假设他卒在定公八年(见后),则自迁沛以至与考终,刚为二十整年。前头说他在沛只四五年,那末,他在苦必是十五六年罢了。这个时候,他大概仍是过的耕稼生活,也有一些弟子们跟着他。如《庄子·外物篇》说:

> 老莱子之弟子出薪,遇仲尼,反以告,曰:"有人于彼,修上而趋下,末偻而后耳,视若营四海,不知其谁氏之子。"老莱子曰:"是丘也,召而来。"仲尼至。曰:"丘,去汝躬矜与汝容知,斯为君子矣。"……

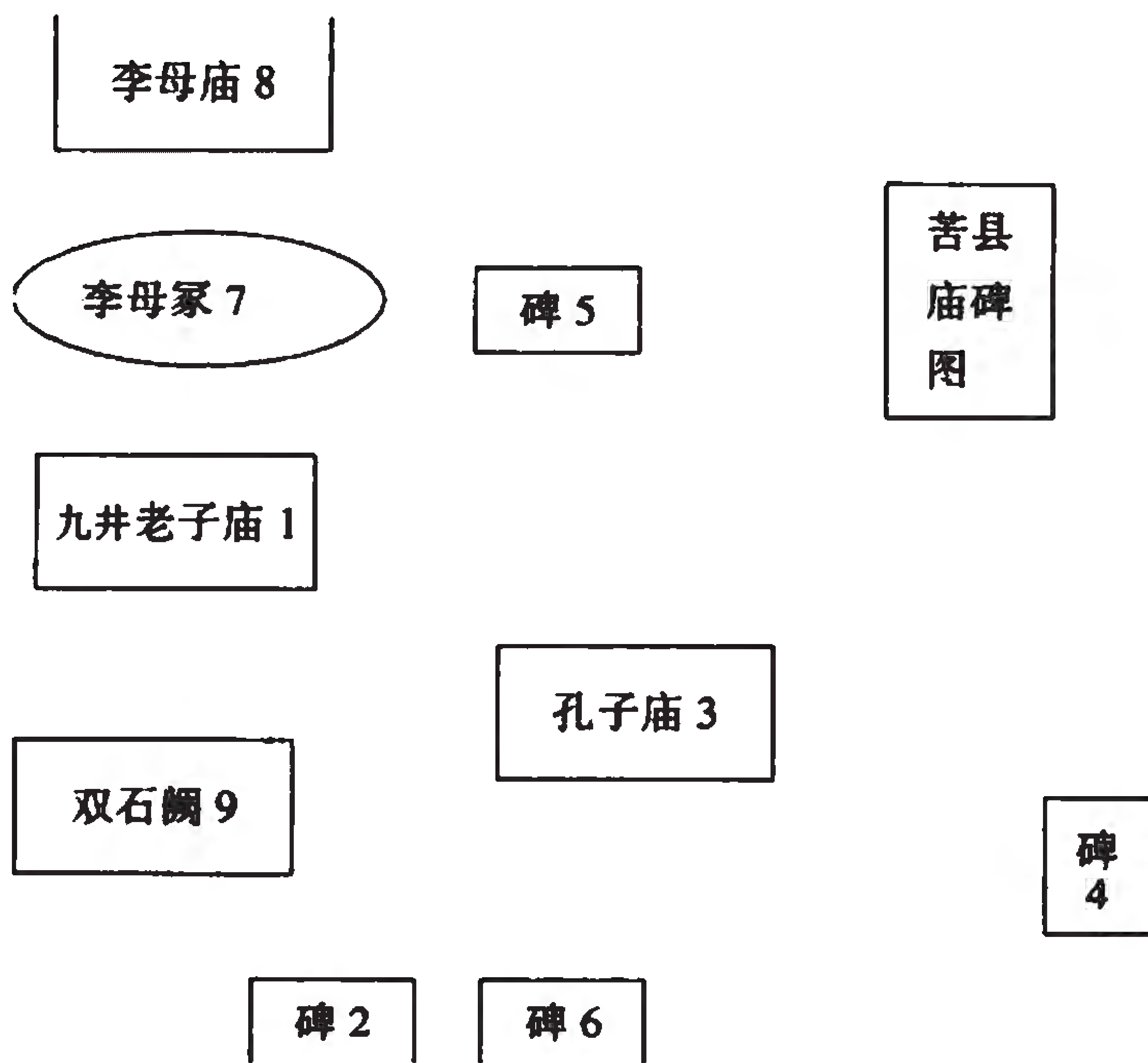
庄子这一全章的记载,我认为句句都是真的。以前说过,孔子年三十五适齐,然自来对于他此次返鲁以后的出处,皆很模糊。因为世家载他年三十五时,鲁之三桓攻昭公,奔齐,齐处公于乾候(当据《左传》作郓下同)。孔子因乱适齐,自闻韶,答问政,以至于景公不能用,遂行反鲁,下乃忽接以"孔子年四十二,鲁昭公卒于乾候,定公立……"觉得文气过于突兀。考昭公二十五年奔齐,三十二年卒,中间经过七年,鲁季平子为政,孔子既未入仕,似乎那时他已去齐,而亦不常在鲁。然则彼时他在何处去呢?史文阙佚已不可知。但据先儒钩稽当时情事,以为这几年中,孔子不过游仕齐鲁间罢了。我以为游仕齐鲁间本无可疑,惟可疑者,恐不止齐鲁二国。本来处此乱世,孔子求用的情绪很强,或者他还游到邹滕曹卫宋陈各国,也说不定,因为这几个国,路途便利,往返不难的缘故。不过他此时年纪还轻,而自负太高,身份过重,往来奔波终于无能得志。《论语·宪问篇》载:

> 微生亩谓孔子曰:"丘!何为是栖栖者与?无乃为佞乎?"孔子曰:"非敢为佞也,疾固也。"

这因那时的避世之士,大都固执不肯出仕,而孔子急欲救世,故疾恶他们,然自己却不敢枉道为佞,所以弄得进退两难,莫怪隐者们要讥他是"知其不可为而为之"了。大约孔子顺道至陈,经过苦地,又想请教老莱。不料早被他的弟子碰着,说他"视若营四海"眼力真算不错,又说"不知其谁氏之子",而莱与亩都直呼其名曰丘,可见孔子当时年不甚大,或者还没有四十岁吧。他这样轻的年纪,志大言大,一味要求仕以救世,在老莱看来直是笑话。所以他警告孔子,说他"不忍一世之伤而骜万世之患",要他"去躬矜与容知",这和微生亩疑他为佞的话,实在是对症下药。后又开晓他道:"圣人踌躇以兴事,以每成功。"劝他不要太性急,又要算是语重心长呵。

话又说回来来了,前表内1、2、3三行,我曾说是后汉末年人的话,至于4、9、10、13四行,也说是后汉中年人的地理今释,现在更加恍然大悟了。尝考《后汉书·祭祀志》说:"桓帝即位十八年,好神僊事。延熹八年,初使中常侍之陈国苦县,祠老子。"志所谓陈国苦县,乃在和帝已改淮阳国为陈国之后,自然是指桓帝时的地名。且据《前书·郊祀志》,西汉诸帝几乎无神不祠,惟陈国苦县祠老子,桓帝以前,确没有使人举行过,所以直到延熹八年才是"初使"。那末,《史记》的老子籍贯,实到桓帝时才整整齐齐地定出来,不料后人竟借尸还魂了。这一层极关重要,但学者们多半忽略因之不免更加迷惑咧。

孔老在汉初,本有相等的地位。孔子葬鲁城北泗上,自高帝过鲁,即以太牢祠之,以后就未尝间断。此苦位在陈谯之间,也是四通五达之郊,何以汉代诸帝不早去祠呢?我现在照前引《水经注》的庙碑情形,画成一图(如下),想把庙碑建立的先后,略为分别出来,或可藉此推得一些线索。



窃意老莱卒在苦地，他是一个年高德劭的隐士，门弟子辈替他建一座庙，立碑纪念他，如图 1、2，那是应有的事实。他生平本不务名，卒后自然是销声匿迹，殆过数十年，漠然徒见山高而水清，无人知道，那也是事实。所以怎管汉文帝、窦太后及景帝崇奉老子，怎管汉代讲老学的先生们多么众多，也并没有发现这个庙和碑去表示尊敬。这因本处没有经过名人介绍宣传，所以虽有若无了。直到后汉中年，老莱久已并合为一老聃，而老聃又已变为真人神仙之属（予另有老子变化考），及桓帝时，更加特别崇奉，上有所好，下必甚焉，于是建和（桓帝第一次纪元）三年，鲁人孔畴时为陈相，触在眼帘立刻认识，因为发现。他是孔氏子孙，念及先祖问礼之事，因在那里立了一个孔子庙及碑如图 3、4。再过四年，即永兴（第四次纪元）元年，长沙人王阜作樵令时，又为老子的母立了一碑，如图 5。这两位官，一相一令，都是名人，经得他们一传，风声所及，自然就有多人知道。然而天高皇帝远，又过了十二年之久，即延熹（第六次纪元）八年，桓帝才遣中官到苦县祠老子，并命陈相边韶撰文立碑如图 6（此 6 与 2 不能确定特假设如此）。《祭祀

志》谓:“之陈国苦县。”高诱注《淮南·修务篇》也说:“今陈国东濑乡有祠存。”只个今字,已甚明白,但后人竟误会改作楚国苦县真是颠倒。还有一些先生,如表内5、6只说是陈人,7、8只说是苦人(此本可用),都是怀疑而不能洞澈的一种表现呵。但有人复有一种怀疑,以为老子的学说,在战国以及西汉,已经闹得名声很大了,何以三四百年没有知道此事,独至孔畴才发现呢?而且所发现的分明说是老聃生地,并有李母冢庙呢?我说这本是一个难于指证的问题。不过我也要反问,老子是隐君子,当然可以有庙,有庙是常事,何得一定为外人所重视呢?如刘向、班固博闻广见,未曾说及老子这些,足见苦地的庙碑,自来没人知道,直到孔畴才得发现;难道发现迟了就定是假的吗?若说老子生卒都在相地,为何他的庙不在相县发现呢?如果他生长在相地,卒在沛地,为何他的庙不在沛地发现呢?如果生卒皆在苦地,为何只《史记》载,纷纭杂糅,不合条理至此呢?至说这苦本是老聃的生地,并有李母冢为证,那却不然。因为秦汉两际,二老相混,老莱几乎湮没无闻,于是世俗传者,竟以老莱的卒地而误为老聃的生地,后头我再说老聃生卒年时,方更明白。若郦道元说李母庙前有李母冢,冢东有碑,是王阜所立,实是后来约略之词。尝考《太平御览》卷一引有王阜老子圣母碑文一段,可见李母冢东有之碑,原来实名老子圣母碑,那末李母冢呢?原来本没有定名,不过后人是这么一个称呼罢了。但我以为李母冢庙如图7、8,根本上就疑是桓帝使人祠后才指定建立,然大概总在魏文帝立双石阙(如图9)之前了。

且更有一证,王阜说:“老子生于曲涡间”,而边韶又说是“楚相县人”;何以二碑立在同一地方,竟又两说参差呢?尝考春秋时相地,不见经传(此本杨守敬说),战国末年却有之。如《秦策四》载楚黄歇说秦昭王道:“魏氏将出兵而攻留方与铚胡陵砀萧相,故宋必尽。”高诱注:“七邑,宋邑也。宋战国时属楚,故言故宋必尽也。”那末,春秋时相地,原是属宋,必不致误。然则老莱居相日久,谓为宋之相人,已可确定。所以我说老莱当是生在睢阳,长于相都,徙居沛泽,卒在苦地。王阜谓生于曲涡固是臆测的话,而边韶谓楚相县人,一方面系据汉制相县说,又一方面因为宋之相后属于楚,故合称为楚相县人了。这个说

法，本是周章不能自全之词。但附会者如表内13谓“陈国苦，春秋时曰相”则认苦相本为一地，今古异名，由是14、15，便直接说“陈国相人”了。然又不解于相与沛近之说，于是15便又掩饰其词道：“相，今属苦县，与沛相近。”其不顾事实如此！殆郦氏注水经知道不是空谈所能济事，于是硬寻出边邵的虚芜故城来，在赖乡之东，指是相县，要算有现证了。究竟郦氏不敢自信，遂又说：“疑即此城也，自是无郭以应之。”因为除此以外，再没有故城可以当此相县，恐怕即是这个荒芜的故城罢！着一疑字，还是他的矜慎处，然而相地决不在此，也就暴露出来了。

以上是我个人对于老莱的氏族名字及生卒旅寓种种意见，虽稍嫌过繁，然尚删节不少。因为这个问题，迷雾过久，内容极杂，非逐件加以剖析，不足以清眉目，所以说来就累赘了。但这样一来，对于老聃那面的问题，无形中已省去多少谬葛，算是一宗可以自慰之事。

《史记》说：“老子者，名耳字聃姓李氏，周守藏室之史也。”据这话看，老子是以李为氏的。那末，《史记》此段若是原文，司马迁已不知道春秋时老氏之所从出了。老氏出于宋戴公四世孙华季老，前有世系谱可证，各国原没有氏老的，这老聃若以老为氏当然也是出于宋了。春秋时，一班为政治生活的人，大都是世族，我们读内外传可以知道。孔子是春秋顶末的人，还说“民可使由之，不可使知之”（《论语·泰伯》篇）。就可推得当时的情形，劳力者总是被治于人了。但列国有一个通例，凡出奔异国的世族，即可在那国人仕，如《史记·楚世家》说，成王三十九年齐桓王七子皆奔楚，楚尽以为上大夫（亦见左僖二十六年）。这正是一个好例。所以本国有难，逃往邻国，每因流寓而人仕，直到后来，子孙繁衍，发迹较大的，甚至可以专政或篡国并不稀奇。言归正传，《左传》昭公十二年，周因甘过之难，杀了一位老阳子。尝考周世族中并无老氏，这老阳子疑是由宋投奔的人。据杜注说：“老阳子，周大夫，甘悼公（即过）之党。”我以为老阳子若出于宋，当是避难至周，因流寓而人仕的。若就宋国老氏的辈行说，恐怕这位老阳子还是老佐的子侄辈亦即老莱的兄弟行或伯叔行哩（因为老莱是老佐之子或孙）。据《左传》，老佐老阳子的卒年是知道的，据下文，老莱或卒于鲁

定八年,所以我作了一个三老生卒比例表,可以略示他们的关系,似乎老阳子比老莱约大二十来岁。如果此说可靠,则老阳子往周略可证明。前头说过,宋共公因畏楚之强盛,迁都于相,我疑其即在初立之时;竟往周去了,他壮年往周,及为大夫,年已老了,不幸因党于甘族,竟至杀身。汪中谓"列国之才产,惟晋惇尝仕于周,其他无闻"(《述学·老子考异》)。盖书缺有间,不可尽考,汪氏何由尽知?老阳子既为周大夫,即此人了周籍,子孙在周,自无可疑。由此看来,老聃当是老阳子的后裔(或是孙抑是曾孙均不得知),而生长于周罢。然则老聃者,氏老名耳字聃。说文:"聃,耳曼也。"也是名字相应。

老聃既以老为氏,何以史迁又说他"姓老氏"呢?姚鼐说"老子其宋人子姓耶?子之为李,语转而然,犹姒姓之或以为弋也"(老子章义序)。按姚说其辨,我初以为是,但仔细想来,恐怕没有这样简单的事罢。马夷初先生作有《老子姓氏》与《老子仕宦》二篇,详哉其言,但和我的意见相左。我以为老子称为李耳的关键,全在下面,"周守藏室之史也"一句。

古人读书,每因不求甚解,致失原意。如"周守藏室之史也",他们多半只看重一个"史"字,以为"史"是"史官历记成败存亡祸福古今之道"。这些历记的书,都藏在史室,史官守之并肄习之,由是他就造成一个无所不包通的超人了。我的意见,此处应当着重守藏室三字,顶要紧的还是一个藏字。《庄子·天道篇》说:"孔子西藏书于周室,子路谋曰,由闻周之征藏史有老聃者。"这个故事虽假得可笑而征藏史三字却真,因为征藏史和守藏室之史,意义恰好互为证明的。后人对于征藏史,以为就是藏书周室的异名,所以《史记索隐》说:"按藏室史,周藏书室之史也",正坐这个毛病。不知守藏室之史即征藏史,这名字实非常重要。如果糊涂过去,那末不独李耳的所以氏李不得其解,即老聃全部学说也就无从深究了。尝考《周礼·春官》,"大史:凡邦国都鄙及万民之有约剂者藏焉,以贰六官,六官之所登。若约剂乱,则辟法,不信者刑之"。郑玄注:"约剂,要盟之载辞及券书也。贰犹副也。藏法与约剂之书,以为六官之副。其有后事,六官又登焉。辟法者,考按读其然不。"又《秋官》:"司约:掌邦国及万民之约剂。凡大约剂书

于宗彝。小约剂书于丹图。若有讼者,则珥而辟藏,其不信者服墨刑,若大乱,则六官辟藏,其不信者杀。"按大史,司约本为官联。此守藏之藏当即约剂之藏,征藏盖即辟藏,亦即辟法,所谓劈开藏室以考验约剂然否之意。虽周官制度后人多疑,其不实然,此等刑官之职。春秋时确是有的。如《国语·晋语七》载大夫对悼公说"君镇抚群臣而大庇阴之,无乃不堪君训而陷于大戮,以烦刑史",王引之说:

> 刑史谓刑官之史,掌刑书以替治者。周官刑官之属,乡士,遂士史皆十有二人。王制曰:"成狱辞,史以狱成告于正。"郑注曰:"史,司寇吏也"陷于大戮,则刑官之史得书其罪,故曰以烦刑吏。(《经义述闻》)

我看晋的刑史,王说极是,然亦即《周官·大史职下》"史八人"之史及史约之史。因此职关于辟藏考验约剂,别有守藏室,自有专史掌管,故名征藏史。这个史既属于太史职,或者有时也可以称为太史。所以老聃本为守藏室之史,乃称征藏史,亦称太史。如《史记》说:"自孔子死之后,百二十九年,而《史记》周太史(录释卷三载边韶老子铭作大史)儋见秦献公,或曰儋即老子,或曰非也,世莫知其然否。"汉初有人说太史儋即老聃于今我也仍以为然。毕沅说:

> 按古聃儋字通。《说文解字》有"聃"字,云"耳曼也"又有(耳詹)字,云"垂耳也,南方(耳詹)耳之国"。大荒北经,吕览(耳詹)耳字并作儋。又吕览老聃字,淮南王书(耳詹)耳字,皆作耽。说文解字又有耽字,云"耳大垂也"盖三字声义相同,故并借用之。(《道德经考异序》)

按毕说甚是。因为聃儋字通,所以儋确是老聃,又因大太二字互用,所以周太史儋即是周守藏室的征藏史老聃了。

老聃既为征藏史,专掌辟藏,若是约剂不信,轻则墨刑,重则杀戮,都是要他征考然否,书罪定罚的。他之所为,实等于郑玄所谓"司寇

史”，在古名为理官，中古名为狱官，在今名为法官，然名目实不一致。如《史记·五帝本纪》“皋陶作士”。《集解》引马融说“狱官之长”。士又名理，如《晋语·八》载訾祏对范宣子说：“昔隰叔子违周难于晋国，生子舆为理。”韦昭注：“子舆，士蒍之字。理，士官也。”士官即狱官，故《管子·小匡篇》“弦子棋为理”。尹知章注“理狱官”。理又作李，如《管子·大匡篇》：“国子为李。”尹注“李，狱官也”。所以《韩诗外传·二》说：“晋文侯使李离为理。”而《史记·循吏传》说：“李离者晋文公之理也。”又名大理，如前外传亦作“李离为大理”。又《吕览·勿躬篇》载管仲对桓公说：“决狱折中，不杀不辜，不诬无罪，臣不若弦章，请置以为大理。”高诱注“大理，治狱官”。我以为大理当是狱官之长，即后世的大理卿，民国初年的大理院长。但大理与理仍可互称，犹之史可称太史一样。据这样看，征藏史虽是大理的分职，然又可以称理。盖古时世官宿业，多可以官为氏。所以凡世业士理的后裔，就可氏之为士，如前士蒍或氏之为李，如前李离。此老聃本氏，老因世业周之李官，故又以李为氏，犹如士蒍之孙士会，初受封随因呼随会，后受封范，又呼范会，其例略同。惟理亦通用里，如《左传》闵公二年，晋有大夫里克，《吕览·先己篇》高注谓“晋惠公杀李克之党”，则里克李克为一人，里亦作官氏了。至《史记》魏世家载文侯、武侯时之李克（亦见《吕览·适威篇》）盖即李悝。又鲁语上有里革，韦昭注“鲁太史克也”。此里克以大史而氏为里，尤与老聃以大史而氏为李一样。梁玉绳谓：“李出嬴姓，为伯益子恩成之胄”（《人表考四》），恐不足信。以上所言，氏里氏李的人，大都出于官氏；然老聃之呼李耳，我却又有一说。因为古时常有一种称谓，或因擅长某事，或因专居某业，或因特具流品，都可把那些加在名字上称呼，如巫咸，史佚、祝鮀、诗旷，医缓，奕秋、直躬，优孟等皆是。老聃为人，所任为理官之职，所司为李法（二字见汉书胡建传所引）之条，他本名耳，人固可以李耳称之呵（曲礼“君之前臣名”此或是上对下的称呼）。司马迁把老庄和申韩合传，由今看来，除庄周外，老聃申韩确是一流人物，可见司马氏的见解不是偶然，还是因袭了多少传说里的踪影吧。

李耳既为周之理官，何以要西去见秦献公呢？我以为他本是一个

大才大识，怀抱不凡的人。《史记》说："居周久之，见周之衰，乃遂去。"这是真话。因为东周王室，衰弱不堪，实在比不上一个小诸侯。这个征藏史，到了战国久已成了末路，有名无实了。他屈居下僚，位同闲散，何得不想外图进取呢？况且自春秋末以至于战国时代变更，世族阶级打破，已有许多暴发户跳上政治舞台，干出轰轰烈烈的事业不少了。他目见各大国日肆干戈，兵连祸结，使人民困苦流离告诉无所。他目见那班穷奢极欲的国君，横征暴敛，苛虐无已，害得人民饿殍载途，铤而走险。他目见战争利器越造得精，国家的祸乱越大，国君宣言爱民救国，言论的忌讳越多。他目见法令比以前更加立得详细了，却是轻死犯法的百姓们更加难治，牢狱里更加满满的关着了。他有一腔子的悲愤要发泄，他有一肚皮的经纬要施行，现在非去不可了。他对于辟藏的职务，刑杀的勾当，此时已认为是一宗危险的事业，犹之代替大匠去斫木，会要割伤手的。他觉得此时的忠信仁义，都是空谈，尤其是所谓礼教，更加虚伪，实在是祸乱之首。他以为天道好像还有点凭藉，试看那班恶贯满盈的大盗："常有司杀者杀"，报应不爽。他以为周的气数快完了，统一天下的霸王出在西方了，所以他临去时慷慨地歌道：

周故与秦国合（读翕）——而别。
别五百岁复合。
合七十岁而霸王出。（此据秦纪及封禅书语句大同唯老子传甚误）

这就是他观察时势的"先见之明"，也就是他要去周适秦的一个主要动机。去周适秦的太史儋既是老聃，他的年代就可考了。据《秦本纪》，他见秦献公在十一年，亦即周烈王二年，距孔子卒已有一百零六年。《老子传》说此事在"孔子死之后百二十九年"，我以为此孔子当是老子的伪字，因为老莱在事实上可卒于周敬王十八年（即鲁定八年），那末，距儋见秦恰和一百二十九年之数（另详《史记》老子传考正）。但他往见献公的年数，虽有可凭，而他自己的生卒却仍无据。

《史记》说:"老子之子名宗,宗为魏将,封于段干。"考《魏世家》:"安釐王四年,秦破芒卯,魏将段干子请予秦南阳以和。"《战国·魏策三》说:"华军之战,魏不胜秦,明年,将使段干割地而媾。"姚范说:"崇即宗也。"(《援鹑堂笔记》)按《史记》六国表:"秦昭王三十四年,白起击魏华阳君。"计自献公十一年,下至昭襄王三十四年,凡一百零三年。今考魏君年数,计文侯三十八,武侯十六,惠王前三十六,后一十六,襄王二十三,昭王十九,安釐王三十四(魏年代有误,兹据各家正),若自安釐王四年上推一百零三年,则儋(即聃)见秦献公当在魏武侯十三年。今假设崇即殁于讲和后二年,而寿至八十四,则当生于魏惠王十六年,距儋见秦约二十年。又设儋六十岁,生崇,则他见秦为四十岁,这个假设,似与当时的情状不能甚合。梁玉绳说:"唐表以宗为聃之后,较史为实。"(《〈史记〉志疑》)按李唐以老聃与孔子同时,年代最不相及,因谓宗为聃之后,固无怪其然。兹综合各说看来,那宗确是崇,崇封段干,《集解》谓:"段干应是魏邑名。"然则此与文侯时段干木无涉。汪中谓:"宗(即崇)为儋之子无疑。"(《老子考异》)我以为崇似非儋之子,疑是儋之孙,或孙字烂去一个系旁了。此说若确,窃意老聃人秦,亦不在晚年。因为魏安釐王四年华下军败,至武侯十三年老聃见秦,为年一百零一。设崇生于惠王后元初年,约当周显王三十零年,则年将六十,距聃见秦亦已四十年。今假设聃子四十余岁生崇,则聃子当生于周安王末年。又假设聃五十生子,则聃当生于周考王末年。距孔子卒亦已五十年了。由此以观,聃见秦献公,年仅五十余岁。因此,颇疑老聃未必如自来相传的那样寿考,他至多不过七十余岁,当卒于周显王十年左右吧(别见下文)。

据梁任公所考定,墨子生于周定王初年,卒于周安王中叶(《墨子学案》)大致不差。则老聃约后生于墨子二十余年。据昔贤所考定,孟子生于周烈王四年,去儋见秦仅二年,则孟子当后生于老聃五十余年。据马夷初《庄子年表》谓:"周之生或在魏文侯、武侯之世,最晚当在惠王初年。"其年表始惠王二年,我以后说为长。然则庄子生后于老聃亦五十余年,与孟子不相上下。又列子生卒,颇难确知。今本《列子》有刘向叙说:"列子者,郑人也,与郑穆公同时。"《文选琴赋注》所引正

同。宋叶大庆据苏子由《古史列子传》及吕东莱《大事记》皆引《庄子·让王篇》,以证列子与郑子阳同时,乃繻公时人(《考古质疑》卷三)。尝考《史记》郑世家,“繻公二十五年,郑君杀其相子阳,二十七年,子阳之党共弑繻公骀”。集解“繻或作缭”。梁玉绳谓繻缭“皆谥法所无,疑是缪字之伪”(《人表考·八》)。按梁说极是。考周书谥法篇“名与实爽曰缪”。缪为恶谥,盖子阳之党极恨公繻,故弑之又加以恶谥了。兹计郑君在位年数,声公三十七,哀公八,共公三十一,缪公二十七。声公二十二年,即周敬王四十一年,孔子卒,至子阳被杀为周安王四年,整八十年。今假设列子卒在子阳后将近四十年(因子阳死非正命或未尽其天年故),而又老寿,则或生于周考王初年,在老聃前十余岁。又列子时有关尹子,今本《列子·黄帝篇》载有二子问答一章,与《庄子·达生篇》文同,《说符篇》亦载有二章,其后一章与《吕氏春秋·审己篇》文同。今本《列子》,据马夷初《列子伪书考》,本剿掠周秦汉魏各书所成,兹不多论。但《黄帝篇》“列子问关尹”,《达生篇》作“子列子问关尹”,《说符篇》前章作“关尹请子列子”,后章“列子学射中矣,请于关尹子”。《审己篇》作“列子常射中矣,请之于关尹子”。又各篇所记列子余事,多称子列子。窃谓凡称子列子之文,谅系学列子者所记,其事虽不必真,要为周秦相传旧说,其中踪影未必全伪。今详三章问答语气,二子不必曾为师徒,而其生年先后,亦无从考索,大约不相上下。昔汪中考老子年世,即据列尹问答三章及列子与郑子阳同时为证(见《老子考异》),现在我也照样,我系利用列老年世的不相上下,以证《史记》所载老尹年世,确是不相上下的。所以《史记》记老子入秦说“至关,关令尹喜曰:‘子将隐矣,强为我著书。’于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。”这个话已经证明老尹同时,那是对的。至其他几样,乃是根据一些踪影所作,并非事实。但何以知道非事实呢?(一)老子没有自己著书,现存《道德经》上下篇,非为关尹所作(见后)(二)老子本为世行道而入秦,并非为隐而入秦,无所谓“子将隐矣”。(三)老子不用于秦,才有消极思想,迫不得已才隐居。(四)老子确是殁在秦地,无所谓“去,莫知其所终”。然踪影确实是存在着,附会者就可以推衍起来造作故事了。踪影是什么?(一)

老子本有入秦过关之事。(二)老子入关,本有和关令尹喜会见并友好之事。(三)老子晚年隐居,不免把思想学问发抒出来,遂有门徒记载言行之事。(四)老子本有在秦隐居并寿终之事。这四宗事都是真的,后人牵合为一说,说来就很像一回事了。于今待我把这些事分开说来:

(一)老子由函谷关入秦。《史记》索隐说李尤函谷关铭云"尹喜要老子(按《艺文类聚·卷六》引作尹从李老)留作二篇",而崔浩以"尹喜又为散关令"是也。《正义》说:"《抱朴子》云'老子西游,遇令尹喜于散关'。或以为函谷关。"汪中说:

> 按散关远在岐州。秦函谷关在灵宝县,正当周适秦之道。关尹又与郑之列子相接,则以函谷为是。函谷之置,书无明文。当孔子之世,二崤犹为晋地,桃林之塞,詹暇实守之。惟贾谊《新书·过秦篇》云"秦孝公据崤函之固"则是旧有其地矣。秦自躁怀以后,数世中衰,至献公而始大。故本纪"献公二十一年,与晋战于石门,斩首六万;二十三年,与魏晋战少梁,虏其公孙座"。然则是关之置,实在献公之世矣(《老子考异》)。

按汪说极是。老子由函谷关入秦,在献公十一年,疑函谷置于献公初年,然则喜为关尹,为时实不甚久罢。

(二)关令尹疑即秦失。《庄子·天下篇》以关尹老聃并称,知二子学术本同。作《天下篇》者(此篇非庄子自作,予别有考证)必曾目验二子学说,又尝深知二子生平,故列关尹先、老聃后并不是随意的,因为篇内排列其他诸子先后都为可信。然二子虽有先后,当无师徒名分。《吕览·不二篇》高注:"关尹,关正也,名喜。"正即是长,则喜即为函谷关的守关之长。函谷属秦,则喜为秦人无疑。《艺文类聚·卷六》引刘向《列仙传》,《太平御览·卷五百九》引嵇康《高士传》,都说喜是周大夫,恐因老聃为周守藏室史入关而误。又《庄子·养生主》篇说:"老聃死,秦失吊之。"《释文》"失,本又作佚,音逸",我以为安佚喜悦,其义相应,或关尹即名喜字佚,因为上句称聃是字,所以下句称佚

或也是字。战国时，把国号加在名字上称呼的不少。如公孙鞅为卫之诸庶孽子，因呼卫鞅，公子非为韩之诸公子，因呼韩非。这个佚不是周人，才称秦佚呢？这些都不可考，但关尹喜即是秦佚，似可称为事实。事实若真的话，那末试看《养生主》的记载，他们二人虽是友好，而老聃的门人怪他去吊没有哀哭得，疑他非天子之友，实在不甚高明。并且我们既知关尹生在老聃之前，现又知他确是死在老聃之后，我前头说老聃未必如自来相传的那样寿考，就是这个原因。（三）老子的言行记载不名《道德经》。《史记》谓"老子著书上下篇，言道德之意五千余言"，这是司马迁所目见的《道德经》，并不是老子的古本如是。前头说过，老莱固是述而不作，即老聃亦没有自己著书。且门人弟子们有言行的记载，像《论语》一类的书，那是稀有的。若战国晚年，拉杂混合，如二老传伪，更多淆乱，那就是所谓老子的原本。《汉书·景十三王传》谓："献王所得书，皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属"。这一部古文《老子》，就是秦以前所写的本子。既有古文《老子》，自然当时通行的都是今文《老子》。但今文《老子》没有这个名目，我以为即是当时的"黄子老子"（此与黄帝老子号为黄老者不同，我别有说）。考《史记·太史公自序》称司马谈习道论于黄子，即《儒林传》的黄生。而唐释道世《法苑珠林·卷六十八》引《吴书》记阚泽对孙权敕问说："汉景帝以'黄子老子'义体尤深，改子为经，始立道学，敕令朝野悉讽诵之。"又《广宏明集·卷十四》释法琳《辩正论注》引汉官仪说："景帝以来，于国学内立道馆以教学徒，不许人间别立馆舍。"盖先秦古文《老子》传至汉初，内容当已渐次增改，及经过文帝窦太后的爱好，黄生的肄习讲论，我想那时的《老子》，大约和现存的《老子》相差也有限了。老子有了这样的丰富圆满，自然是水到渠成，何况再遇着一位酷嗜的景帝，怕不会立道学，设道馆，改去子部，升到经部里去吗？但改为经的话，并不是名为老经，又不是名为老子经，乃是名为《道德经》呵。然则现存的老子，应当要奉景帝的《道德经》为祖本了（此当别详）。

（四）老聃卒于秦地。《水经注·卷十九》说："渭水又东北经黄山宫南，就水注之水，出南山就谷，北经大陵西，世谓之老子陵（昔李耳为

周柱下史,以世衰人戎,于此有冢,事非经证。然庄周著书云:"老聃死,秦失吊之,三号而出。"是非不死之言)。田溪水又北经盩至县故城西,渭水又东经槐里县故城南。县,古犬邱邑也,周懿王都之。"按老子有陵,郦氏谓事非经证,诚哉其言。但《养生主》篇所载此章,极合事实,不似伪造,虽老子冢墓不必在此,然亦不可必其定不在此了。《广宏明集·辩惑篇序》谓"李叟死于槐里",《太平寰宇记》谓"县有老子陵",这因就水东有老子陵而后作此说,不可深考。总而言之,老子卒于秦地,确有其事。后来他的儿子或孙子宗又东徙到魏国,而宗竟至作了魏将封于段干,可见老聃的思想言论,大约还是他的子孙带到中原来的了。

《史记》说:"老子修道德,其学以自隐无名为务。"这个话,据老子传的文法讲,当然指老聃说,而两千年来,大都承认老聃的品学应是这样的。但我却不见得,我以为老聃似乎没有这样深造的功夫,而老莱确是当之无愧。老莱处在世族时代,重保守,敦礼教,而当时宋国本是一个文化区域,土地平坦,交通便利,常有师友琢磨,所以他竟成了伟大人物。孔子算是圣人,多才博学,成就极大,然生平得力于老莱之处,实在不少。老莱因自隐无名,及身就少称誉,但亦不见非毁。孔子不然,栖栖皇皇,席不暇暖,所以质难讥笑的常有,而尊仰赞叹的亦最多。司马迁尝说:"使孔子名布扬于天下者,子贡先后之也。"(见《货殖传》)老莱弟子或不多,而又没有子贡一样的人替他延誉,宜乎百年之间,名不甚传了。老聃所处的时代,正当战国中叶,富国强兵,确为一班君相的需要,纵横捭阖的政客们,到处投机,殆不为怪。尤其是战胜攻取的强秦,值得时人羡慕。老聃入秦,依他的歌词看,也许和这一流人相近。但据《秦本纪》,他见秦献公,却没有下文。我以为他好像没有得见,或者见了以后,并不投机,他就更加愤慨,完全走入消极一路了。他原是一个聪明过度感觉过敏的人,既已擅长刑名法术,又深通术数阴阳(老子铭有"老子以阴阳之事鉴喻时王"的话),应该大于用世;而竟不得其志者,谅是言词过于激烈,政策过于陈旧罢。但他的学说,不利于上,却流于下,不便于行,却快于言,这恐怕就是他得名的原因了。况且他又有孙子宗做大官,博得封地,更加容易著名呢。他

的大名一出，呼为老子，而老莱本也称为老子，由是传伪起来，混合为一。传伪是一件辗转推衍变化无迹的趋势，殆久而久之，经过若干年，史实缺佚，充其量很可以把原来的真事埋没，谬说流行。我对于二老的混淆，正怀着这种感想。但二老虽混淆，当时习者似亦不盛，直到战国之末，并未成为显学。如《韩子》和《吕氏春秋》皆成于始皇之时，其于老氏，每不与孔墨相提并论，可以概见。是以《韩子·显学篇》说："世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。"《吕氏春秋·顺说篇》说："孔丘墨翟，无地为君，无官为长。"又《当染篇》说：

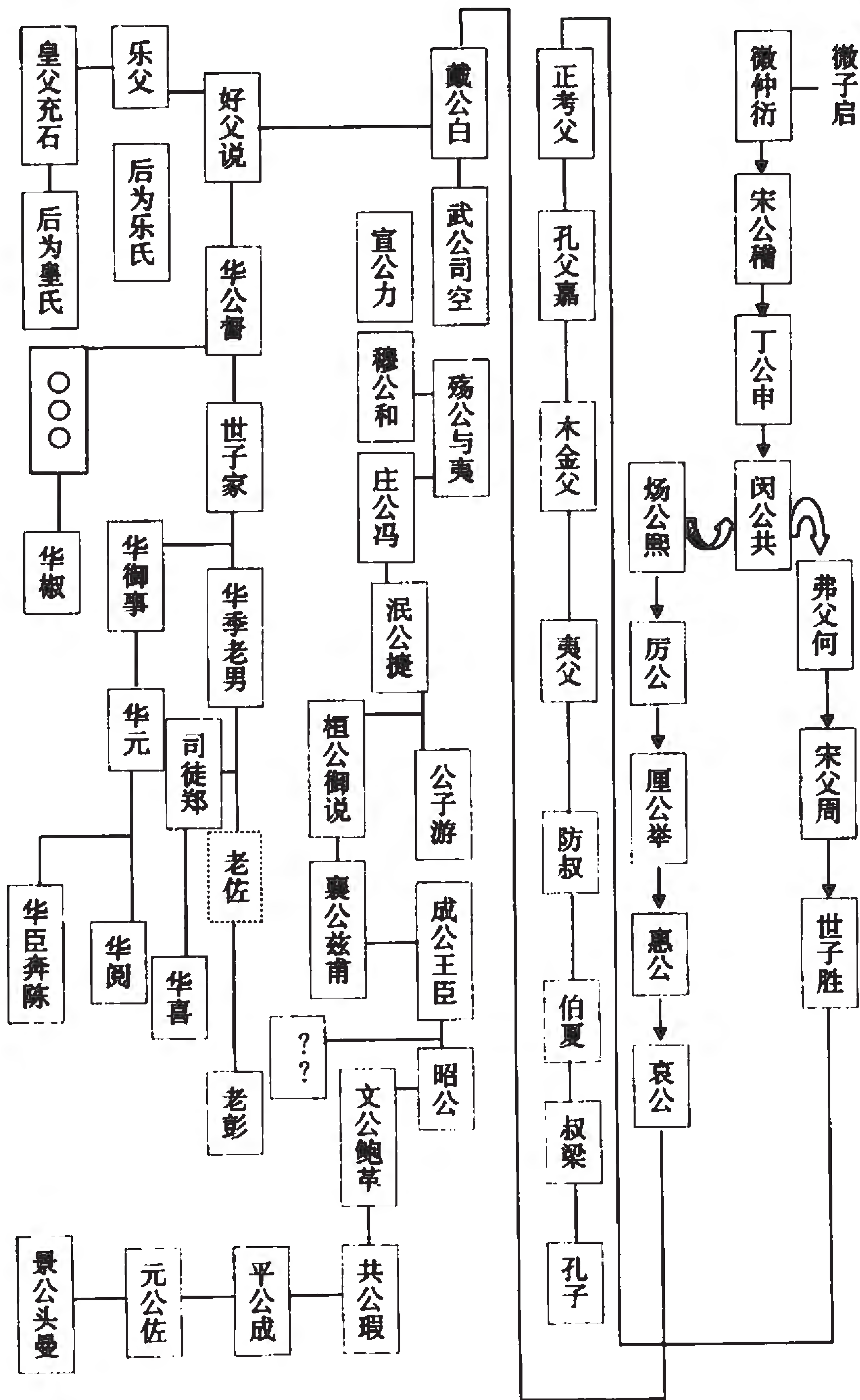
> 此二士者，无爵位以显仁，无爵禄以利人，举天下之显荣者，必称此二士也。皆死久矣，从属弥丰，充满天下。王公大人从而显之，有爱子弟者随而学焉，无时乏绝。孔墨之后学显荣于天下者众矣，不可胜数。

据此看来，平常好谈周际三大学派曰孔老墨的，并有说儒墨还是从道家生出的，恐怕是没有十分留意这些的原故罢。

（我还有几篇和这些问题相关联的文章，会合一看，才可全部明瞭）

民国二十四年二月十四日，成于武昌文昌阁人十已千斋

国立武汉大学文哲季刊第四卷


孔老世系表
微子启
微仲衍
宋公稽
丁公申
闵公共
炀公熙
弗父何
厉公
宋父周
厘公举
世子胜
惠公
哀公
正考父
孔父嘉
木金父
夷父
防叔
伯夏
叔梁
孔子
戴公白
武公司空
宣公力
殇公与夷
穆公和
庄公冯
泯公捷
桓公御说
公子游
襄公兹甫
成公王臣
??
昭公
文公鲍革
共公瑕
平公成
元公佐
景公头曼
好父说
乐父
皇父充石
后为皇氏
后为乐氏
华公督
○○○
世子家
华椒
华御事
华季老男
华元
司徒郑
老佐
华臣奔陈
华阅
华喜
老彭

评　论

评朗佩特的《施特劳斯与尼采》

凯斯(Lawrence Casse)　著
陈霞　译　筱潇　校

没有一个施特劳斯的读者会否认，他极其严肃地看待尼采。在施特劳斯的作品中，尼采被展现为苏格拉底和柏拉图理性主义的强有力的批评者以及现代性第三次浪潮的始作俑者，他由此而成为我们最重要的同时代人。在多篇论文中，尼采都以一种新型历史主义创始者的面貌出现，这种历史主义否认历史过程的理性或完整性。尽管尼采是事实—价值区分的始作俑者，他并不追捧他的一些后继者（如韦伯）所持的价值相对主义。施特劳斯写道："尼采是唯一的相对主义哲学家(the philosopher of relativism)：他是最充分地直面相对主义问题的第一个思想家，并指出了克服相对主义的道路。"（《古典政治理性主义的新生》，The Rebirth of Classical Political Rationalism，p. 24）[①]尽管施特劳斯将海德格尔视作20世纪彻底的历史主义最重要也最彻底的拥护者，他也指出，在试图解决历史主义所产生的困境时，尼采或许选取了一条颇为不同的道路。在施特劳斯看来，

---

① 【译按】本文随文所注书目及页码除非特别说明，均指英文版及其页码。部分尼采著作直接译出书名，不再附英文。

> 海德格尔仅仅给出了现代历史主义的一个精致的解释，以“本体论”为其“定向”。因为对于海德格尔，“历史性”(historicity)已经使得自然彻底地消失了，不过它却拥有一致性(consistency)这个优点并迫使人们对其进行反思。[①]

看上去也许施特劳斯认为，不管他的方案是否行得通，就试图解决历史主义和相对主义问题的方案而言，尼采比其后继者更深刻、在哲学上更令人感兴趣，而且也许比他的某些追随者更清楚地意识到了那个解决方案成问题的本性。

很明显，施特劳斯一生都纠缠于尼采，许多评论家也注意到了这一点。在一篇至今仍被认为属施特劳斯研究佳作的文章中，古热维奇(Victor Gourevitch)注意到：“施特劳斯对尼采外在的拒绝……不应用来模糊他自己的与尼采的现代性批评之间未经言明但十分重要的亲近关系(affinity)”。[②] 许多作者，从不负责任的好辩者到更严肃的学者都认为，在施特劳斯成熟的思想中可能有一种尼采因素在起作用，或者，他也许比其最初表现的样子更同情尼采。仔细研究尼采在施特劳斯思想中的总体地位因而将是一项首要的迫切要求，包括对他晚期的难解论文：“《注意尼采〈善恶的彼岸〉的谋篇》”(Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*)的解释，这是他专门致力于尼采的唯一发表的论文。[③]

在关于现代性发展的数次讲演中，施特劳斯指出，现代性始作俑

---

① “洛维特与施特劳斯的往来书函”(Correspondence of Karl Löwith and Leo Strauss, George Elliot Tucker 译, Independent Journal of Philosophy 4 (1983):107。

② Victor Gourevitch，“哲学与政治”(*Political and Philosophy*)，见刘小枫编，《驯服欲望》，北京：华夏版 2003。

③ 涉及尼采《善恶的彼岸》中的格言，简写为 BGE【译按：中译简写为《善恶》，其后的数字为格言条数】。施特劳斯的《注意尼采〈善恶的彼岸〉的谋篇》(此后被简称为〈义疏〉)初次发表于《柏拉图式政治哲学研究》(*Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1983)。我用了《义疏》文中的段落序号，它们在朗佩特的《施特劳斯和尼采》(*Leo Strauss and Nietzsche*)中重印，页 188 - 205【译按：中译本上海三联、华东师大 2005 版，页 203 - 222】。

者(马基雅维利、霍布斯、笛卡尔)思想中所固有的困难导致了后来通过部分地擅取(appropriation)或回归古人思想去克服这些困难的尝试,这种擅取或回归伴随着现代原则的越来越激进化(《什么是政治哲学》,*What is Political Philosophy*,p. 50)。被尼采视为自己的先行者之一的斯宾诺莎是"第一个试图综合前现代(古典—中世纪)和现代哲学的伟大思想家"(《古今自由主义》,*Liberalism:Ancient and Modern*,p. 240)。不过,带来了现代性第二次浪潮的是卢梭。正是这种在现代性彻底化基础上擅取古典思想因素的尝试可以解释卢梭思想中的诸多悖论;卢梭认为,这些悖论"在一个人严肃思考时必然会产生"。施特劳斯指出,几乎所有"理解卢梭的教诲时无法摆脱的严重困难……都可以追溯到他试图在现代科学的基础上保存哲学的古典思想这个事实"。[1]

一种相似的将进深的现代性(advanced modernity)的因素与古代思想相结合的尝试可否用来解释尼采思想中的诸多悖论特征呢?尼采试图在最激进的无神论基础上重新获取像帕斯卡尔那样的人的崇高精神性。他似乎要推进包罗万象的形而上学假设(权力意志和永恒复返),然而又在彻底的视角主义(perspectivism)基础上否认任何形而上学的可能性。尼采试图回到柏拉图式的哲学家概念的某些方面,同时又对苏格拉底和"柏拉图主义"进行最激烈的批评。他鼓吹一种斯宾诺莎式的决定论和关于永恒复返的明显的宿命论,同时又欢庆作为权力意志和价值创造的人类自由。他指出"本能"的"巨大愚蠢",同时又声称灵魂是有可塑性的,而且没有任何自然界限。尼采谈论一种对自然或自然事物的回归,同时又坚持说世界是权力意志,"别无其他"。甚而,以寓言、戏仿圣经的说辞(mock - biblical speeches)和诗体"酒神颂"(poetic dithyrambs)等令人费解的组合方式,在《扎拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*)中这种思想升至巅峰,尼采认为该书是自己最重要的著作。

---

[1] "论卢梭的意图"(On the Intention of Rousseau),见《霍布斯和卢梭》,(*Hobbs and Rousseau*,Maurice Cranston,R. S. Peters 编,Garden City:Anchor,1972,pp. 269 - 70)。

试图部分解决这些悖论导致了许多相互冲突的解释策略。在一种极有影响而又颇有争议的解释中，海德格尔将尼采读作最后一个形而上学家，并且认为他的权力意志概念依然停留在将存在(Being)作为确定的在场(determinate presence)的柏拉图式传统——一种尼采没有能够克服的传统。20世纪60年代以来，晚近的法国思想将尼采视为某种哲学思想的鼓吹者，该思想摧毁了关于主体性、等级制、因果性和同一性的传统形而上学观念；在这个基础上，与其本来意图相反，尼采被用来支持更接近政治左派而不是右派的观点。确实，在一个致力于促进所有形式的平等主义的时代，对尼采的兴趣看上去比以往更浓烈了。

在其新近的研究《施特劳斯与尼采》中，朗佩特(Laurence Lampert)对施特劳斯的《义疏》进行了逐段精详解读，并对尼采在施特劳斯思想中的地位作了全面的解释。朗佩特的论点是：在这篇最后的论文中，施特劳斯解决了关于尼采的最困难的解释问题，并提出了他自己对尼采的结论性意见。但朗佩特声称，"从一种施特劳斯式的观点来看，这篇文章是一个丑闻(a scandal)"(p. 11)。[①] 为什么是这样？因为，他声称，在详细阅读《义疏》的基础上，可以看出在施特劳斯发表的作品中，几乎所有其他关于尼采的讨论都是故意误导或显白说教，起码也是不完整的。对朗佩特而言，对《义疏》的细致阅读表明，施特劳斯和尼采几乎在所有哲学问题上都根本一致。不一致的地方更多与那种教诲的公开发表有关："主要的保留意见必定恰好在于施特劳斯最着重强调的地方，有关今日对哲学来说合宜的政治环境。这对我而言似乎就是尼采和施特劳斯的根本区别"(p. 167，中译本，页180)。

也许朗佩特最核心的论点是：尼采不是一个历史主义者，而是某种"自然主义者"(naturalist)，而施特劳斯也注意到了这一点。在《善恶的彼岸》和其他地方，尼采提出自然和人性的一种新概念，它被认为是"永恒的"和非历史的，因此可以作为人类和人类体制之等级秩序的

① 【译按】随文所注页码未注明出处的均为朗佩特《施特劳斯与尼采》英文版页码。个别引文给出了中译本页码。引文的翻译由译者自行译出。

一种标准。尼采也充分认识到了被过去的哲学家所用、被施特劳斯详细描述的隐微写作技艺;施特劳斯与尼采在解读柏拉图时差距并不那么大。在施特劳斯的文章和其他地方所显示的柏拉图和尼采的对立掩盖了他们的共同目标,对此,施特劳斯也是明白的:

> 尼采的意图是什么?统治世界。尼采与柏拉图的意图是相同的。上升到一个隐秘的精神上的国王位置,它从此不再像柏拉图的精神王国那样隐秘。(p. 128,中译本,页 136)

柏拉图与尼采的根本问题同样是:究竟哲学还是宗教将会统治(朗佩特在这里和别处对柏拉图的描述,让人想起达朗贝尔[D'Alembert]将笛卡尔描述为一项巨大阴谋的秘密领袖)。

对朗佩特来说,施特劳斯完全赞同道德上的尼采式转向既是自然的又是理性的(p. 64)。他的《义疏》也表明了尼采的权力意志和永恒复返教义之间的理性和逻辑关联。在《善恶的彼岸》的下半部分,他提出了关于自然的一项新教诲,固然不同于据说起始于柏拉图的传统的神性自然(göttliche Natur),它形成了一种划分人与事件的标准。尼采的教诲是一种新形式的自然主义,因为他也说到"回归自然"。这个关于自然的新教诲是非历史主义的,因为它论及永恒真理。它为接受永恒轮回的教义和尼采式的要求由"滋补者"(complementary man)中的精神贵族进行新统治提供了终极的正当性。对朗佩特来说,这种自然主义与历史主义所要求的人类自我塑造(self - making)的教义相隔十分遥远。

> 一种前后一致的自然主义将高与下(high and low)区分为高贵的和卑劣的,它当下作为一种旧有的反自然主义或超自然主义的合理的替代物而出现,这些反自然主义或超自然主义将高高在上的称为神圣的(göttlich)或永恒的,将在下的称为尘世的或终有一死的(earthly and mortal)。(p. 64,中译本,页 67)

这种关于自然的新教诲补充或纠正了现代科学的机械论泛滥，而且并不要求对自然的征服或技术。最后，朗佩特声称，尼采的教诲能够为建立在“对大地的忠诚”（loyalty to the earth）之上的新型政治，以及建立在狄俄尼索斯式诸神（Dionysian gods）之上的新型世界宗教，提供切实可行的基础。

朗佩特认识到，他提供的施特劳斯对尼采的解释与几乎所有施特劳斯自己发表的关于尼采的主张相矛盾。为了解释为何如此，他转向《什么是政治哲学》这篇演讲的结尾段，在那里，以朗佩特特有的夸张，尼采据说被【施特劳斯】描述为“爱国者猛烈谴责的目标”并“被斥责为哲学的头等罪犯”（pp. 7－8，中译本，页 4）。

> 尼采认定现代的西方人十分驯服，可以向他们宣讲“无情毁灭”众多生灵的神圣权利。和他的伟大论敌一样，在宣讲这样的神圣权利时，尼采没有丝毫克制。他的宣讲激情四射、令人陶醉，具有一种无与伦比和永不枯竭的力量。尼采利用了这样的力量让读者不仅憎恶社会主义和共产主义，也憎恶保守主义、民族主义和民主制度。他让自己担当了这样巨大的政治责任，却没能告诉读者如何担当他们的政治责任。除了不负责任的政治冷漠或不负责任的政治抉择外，他没为他们留下任何选择余地。由此，他预备了一种政体，一旦它存在，就会让已经信誉扫地的民主制又像置身黄金时代一样。（《什么是政治哲学?》，pp. 54－55，中译参《施特劳斯与尼采》，页 4－5）

朗佩特声称，在尼采的作品中他没有发现“无情毁灭”一词，因而这是一个暗示，表明这整个段落是显白说教，没有反映出施特劳斯的真实意见。但在《瞧，这个人》（*Ecce Homo*）中讨论《悲剧的诞生》时，尼采写道：

> 让我们展望下一世纪；让我们设想我暗杀两千年的反自然和亵渎人类的尝试将要成功。那种新的生命狂欢（new party of life）

会解决所有任务中之最大者——尝试提升人类，包括无情毁灭(schonunglose Vernichtung)一切堕落的和寄生的事物，这种新的生命狂欢会再次使得那种生命的肆纵(excess of life)在世间成为可能，从而狄俄尼索斯的国度也将会再次觉醒(《瞧，这个人》，“为什么我写出这么好的书”，《悲剧的诞生》，节4)。

但这还仅仅是一个更宏大观点的实例。很明显，尼采也许会藐视希特勒的反犹主义和民族主义政制。但朗佩特就是不能相信，在尼采和政治极权之间有任何可能的关联，他也无法承认尼采的修辞可能具有危险的后果，因为这将意味着，即便不是为了隐微术的缘故，依然有很好的理由在公开言论上有所节制。因此，施特劳斯认为尼采可能无意中为希特勒的统治铺平了道路，这对朗佩特来说如此离奇，以至于他将这视作显白说教而加以排斥，忽视了事实上施特劳斯很可能在别处有过相同的说法。[①] 朗佩特必须排除这样的说法，因为他相信建立在“尼采式启蒙”基础上的新政治学不但可能、而且对人类全体是有利的。因而，他必须在施特劳斯关于尼采的这些言论背后发现与其解释不相符的“政治”动机。

隐微术的运用及其弊端

评判朗佩特的解释的正确性这一任务被他层出不穷的夸张和冗长的修辞弄得更加困难。朗佩特一直在许下一些修辞性的他从未能履行的诺言；他一直在宣布即将到来但从未出现的启示。我们被许诺将看到在最深层、最伟大、最深刻的思想家之间最深层、最激烈的冲

---

① “尼采关于政治行动的言论与马克思所说的相比，更不确定和含糊。在某种意义上，所有对尼采的政治利用都是对其教诲的曲解。但无论如何，政客们阅读他的言论并受到激发。他对纳粹主义要负的责任如卢梭对雅各宾主义负的责任一样少。然而这也意味着，他对纳粹主义所负的责任正如卢梭对雅各宾主义所负之责任一样多。”以上引自“现代性的第三次浪潮”，见《政治哲学导论》(*An Introduction to Political Philosophy*, Hilail Gildin 编, Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 98)。

突，在那里最深层、最伟大、最深刻的问题将被展示出来以被解决等等。施特劳斯——据说是尼采最伟大的反对者——将要被揭示为是尼采真正最伟大的信徒。所有这一切将在一篇关于施特劳斯文章的义疏中出现，这篇文章，不用说就是所有论述尼采的文章中最重要的。朗佩特像一个差劲的拳击组织者，他的战士从未露面，我们失望离去。

毫无疑问，施特劳斯的文章需要最细致的阅读，朗佩特正确地指出了施特劳斯在《义疏》中也许运用了诸如"冒失（blunders）、居中（centerings）、沉默、重复"等笔法。但对《义疏》的"文学特征"提出几条注解还是适宜的。贯穿其文，施特劳斯运用了尼采的术语和概念：即使在讨论柏拉图的时候，也出现了诸如"价值判断"、"纯粹心灵"、"观念"（ideal）等术语，许多这样的概念他在别处加以批评，正如在他对韦伯的批评中一样。如果这篇文章代表了施特劳斯【所理解】的柏拉图和尼采的终极对峙，那么这些问题是从尼采的角度提出来的。可能施特劳斯想看一看，如果要像尼采理解自身那样为其提供最强有力的论据，他究竟可以走多远。仅仅是在偶然的细微痕迹中，人们可以看出他对尼采的批评。这不能证明对尼采作品中的每一种陈述可按字面意思当作施特劳斯自己的最终观点。朗佩特认为《义疏》意在提供"一种持续不断的寻求在所有重要问题上将尼采与柏拉图进行对比的努力"（p. 116），这似乎充其量不过是夸张；那种比较需要考察所有施特劳斯其他的讨论尼采和柏拉图的作品。

朗佩特引用 Momigliano【译按：Arnaldo Momigliano，古代史学者】的说法，认为施特劳斯是一个"对隐微术上瘾"（addict of esotericism）的人，但这种说法奇怪地似乎对朗佩特更合适；他永不知足。由于醉心于隐微术的观点，在论及尼采和施特劳斯时，他对这个概念的用法似乎缺乏精确性或解释学的规训（hermeneutic discipline）。正如朗佩特自己承认的那样，隐微术的主题"在其错综复杂上如此令人愉快，在其大胆无畏上如此令人心醉，以至于它有盖过更基本问题的危险"（p. 125）。那样的事恰恰发生在他自己身上。虽然朗佩特确实给出了一些关于《义疏》的有洞察力的评论，但他对某些特定篇章的阅读看上去如此主观任意，以至于人们会想起对纳博科夫（Nabokov）《暗火》

(*Pale Fire*)中那首诗的文本校勘式"注释"(textual "commentary")。

朗佩特热烈地拥抱隐微写作这个概念,并将其重新发现归功于尼采和施特劳斯。但是,由于他对这个问题的理解主要依据哲人"统治"的欲望或宗教与哲学争夺权力的斗争,他总是把哲人的隐微术——用来同时保护哲学和社会——与为了获取或保持权力而犯下的"善意的欺骗"(pious fraud)混为一谈(参《善恶》105)。在此,朗佩特所展示的关于"善意的欺骗"的道德义愤被视为某种类型的"自由精神"的缺陷,其不自由乃出于某种偏见。朗佩特难道相信尼采的未来精神统治者永远不会使用欺骗么?

朗佩特不厌其烦地声称,对尼采来说,不再需要隐微术了,他力求暴露其中的诡计花招,而施特劳斯则更为谨慎,依然相信隐微术的必要(例如,pp. 20-21,167-68,172-73)。但这种对比也许太过简化了。就施特劳斯而言,他始终与究竟要不要暴露——比如,迈蒙尼德的——隐微教诲的问题作斗争。正如博丹(Jean Bodin)的《七人对话》(*Colloquium Heptaplomeres*)中一位人物所说:"迈蒙尼德乞求他的读者不要泄漏他的秘密。"施特劳斯的结论是,目前的历史形势——一个由历史意识主导的时代,并面临着多种对自由思想的威胁——许可部分地暴露他的秘密(《迫害与写作技艺》,*Persecution and the Art of Writing*,pp. 55-56)。公开讨论隐微术对于对抗占主导地位的教条可能是必要的,这种教条认为心灵没有能力从时代中解放自身(《自然权利与历史》,*Natural Right and History*,p. 199,n. 43)。同时他也指出对一个隐微文本的隐微式评论的可能性(《迫害与写作技艺》,p. 56)。如果尼采完全在施特劳斯的意义上把握了隐微术——他是否如此远不是那么清楚——他也许会认为,现代人早已变得如此浅薄、中庸、驯服、虚弱,以至于任何冒险都值得担当。

尼采是以施特劳斯的方式理解隐微术的么?他是以施特劳斯的方式解读柏拉图的么?对这两方面,朗佩特的回答都是"是"。在《善恶的彼岸》中有许多关于隐微—显白区分的讨论,在其他作品中对此也有提及。但因为尼采没有提供任何这种解释的详细例证,很难判断他的意思。尼采的柏拉图解释的恰切性是个困难的问题,但在这里就

此说两句还是可能的。

一、根据朗佩特的解读，人们可能会疑惑：按柏拉图《智者篇》的说法，柏拉图—尼采—施特劳斯的三人组合究竟是一、二，还是三。朗佩特似乎认为，如果你能表明尼采和施特劳斯两人都认为柏拉图并不真正“相信”理念论（the Theory of Ideas），那么你在很大程度上已经消除了他们三人之中任何真正的理论差别（p. 48, n. 15, pp. 127, 163 - 164）。施特劳斯当然怀疑把柏拉图式理念当作分离的实体（*substantiae separatae*）这种被普遍接受的教科书版本（the received textbook version）；他认为可能柏拉图早已熟悉所有亚里士多德式的对理念论的批评并接受了它们（“致科耶夫通信”，《论僭政》[Letter to Kojève, *On Tyranny*], pp. 277ff.），但这并不意味着他认为以“什么是”（what is）开头的苏格拉底式提问不比其他的探询起点更好，包括尼采的“谱系的”方法（“genealogical” approach）。

二、朗佩特抓住了几个段落，比如《权力意志》（428 - 结尾），表明“柏拉图想把他自己认为连有条件的真实都算不上的东西当作绝对真理来教授：即，灵魂的独立存在和不朽”。这种主张（它在这一点上似乎与法拉比对《斐多》的解释一致）看上去似乎表明，在他最后未发表的笔记中，尼采走向与施特劳斯的隐微术观点相似的立场。要解释所有的尼采对柏拉图和苏格拉底的评论需要耗费大量的精力——他对二者作出了区分——比如，在《善恶的彼岸》和《偶像的黄昏》中，他们与施特劳斯对柏拉图或柏拉图的苏格拉底的解释是相容的。朗佩特在任何地方都未能接近这一艰巨事业。他频繁地引用尼采的话——“我对柏拉图是一个彻底怀疑者”——去确定施特劳斯和尼采对柏拉图的解读的相似性（pp. 20 - 21, 30, 69, 164），但仔细考察《偶像的黄昏》中那句话的语境，事实上会倾向于支持相反的观点（“我受惠于古人之处”，2）。

三、支持朗佩特论题很重要的一个段落是《曙光》496，在那里尼采提出，柏拉图想为希腊人做穆罕默德为阿拉伯人所做的事情：“决定习俗的大枝小节，尤其是规范每一个人的日常生活模式。”在这里尼采可能看到与其未来哲学家的某些亲近关系，这位未来哲学家会成为一个

精神统治者和立法者。但令人吃惊的是,尼采没有对柏拉图的《礼法》进行详细讨论,按施特劳斯的说法,这是柏拉图唯一真正的"政治"作品。朗佩特声称,苏格拉底式政治哲学的目标是对社会全体的意见进行大规模改造。在这里我们不能讨论这个话题。我只能说通过把柏拉图当作像穆罕默德或印度立法者 Masu(《权力意志》142 - 43)那样伟大的奠基者或立法者,尼采(和朗佩特)暗中追随了马基雅维利式"非武装的奠基者"(unarmed founders)的观点和他们通过"宣传"对社会意见进行革命的需要(《思考马基雅维利》[*Thoughts on Machiavelli*],p. 173)。据施特劳斯,这种对"非武装的奠基者"的理解,如同马基雅维利理解的那样,是建立在试图模仿基督教的成功的基础上的,它明确与柏拉图和古代哲学的观点相对立。或者这也是一种"显白"的论证?

确实,按照朗佩特的解读,人们不由要问究竟是否存在任何重大的哲学上的差别或问题。真正必要的全部事情就是表明许多思想家确实是无神论者或使用隐微术;其他的一切都是琐碎不相干的。很明显,柏拉图、阿里斯托芬、迈蒙尼德、法拉比、尼采和施特劳斯都在说着几乎同样的事情,任何显著的差别仅仅在于缄默或说出的差别而已。这将表明施特劳斯与尼采之间的任何差别都可以归结为政治策略和勇气的差别,在这些地方施特劳斯由于缺乏政治胆略(political nerve)而受到挑剔(p. 184)。哲学不是由论证或基本问题而是由隐微的耳语组成的——至少直至尼采出现并表明无需如此之前是这样的。

朗佩特的工作显示出,他仅仅关注隐微术存在的事实——我不否认这一点——而不关注所谓的隐微教诲的内容和它的理性基础或可防御性所带来的危险。缺乏这种关注,"隐微的"哲学将无法与其他秘密崇拜——诸如古代的神秘宗教、玫瑰十字会(Rosicrucianism)或共济会(Masonic order)——相区别。正如莱布尼茨所说,隐微术是可取的,但它首先必须隐藏一些值得去发现的东西(《人类理智新论》[*Nouveaux Essais*] 卷 3,10 章,12 节)。

自然、历史主义以及现代性

一、施特劳斯《义疏》的重大主题之一就是“自由心灵”和“未来哲学家”之间的过渡特征(transitional character)。在他关于历史主义的讨论中,施特劳斯强调了历史主义试图将自身解释为一种连贯的哲学观所产生的困难。在尼采的观点和马克思的观点之间有某种亲近关系,在《义疏》两处重要的提及马克思的地方施特劳斯如是指出;两人都把自己理解为处于历史的“绝对时刻”(absolute moment)——不是历史的终结也不是巅峰而是历史的转折点(《柏拉图式政治哲学研究》,*Studies on Platonic Political Philosophy*, pp. 23–33)。这样,以诸如正直和历史感这样的德性为特征的“自由心灵”,与他们为其开辟道路的“未来哲学家”相比就具有不同的德性和不同的任务。如果尼采在《善恶的彼岸》的下半部分转向了“自然”,它是一种在新的且悖论意义上的自然;未来哲学家转向尼采的“自然”,不是将其作为一个起源,而是作为一个目标或任务。它被引入以克服权力意志的悖论。由此,施特劳斯强调了188节中从“自然”(带引号)到自然(引号被悄悄地去掉了)的转化。人类的“回归自然”(renaturing)是一项意志工程,来自于在斯多葛派意义上“按照自然而生活”的不可能性(《善恶》9)。

通过简单地否认尼采是任何意义上的历史主义者,朗佩特没有弄明白尼采必须辩证地穿越历史主义以便尝试克服它。他不懂尼采的“自然主义”成问题的悖论地位,它完全不同于,比如,斯宾诺莎的自然主义。似乎朗佩特倾向于将“历史主义”这个术语主要理解为要么是黑格尔式的历史主义要么是理性历史主义(p. 105),抑或是一种将思想家降格为其时代的社会学支持者的历史相对主义(p. 89)。但尼采对这两种立场都予以拒绝。

二、这导致了一个更大的问题,即尼采在施特劳斯对现代性演进辩证的整体解释中的位置。通过否认尼采是一个历史主义者,朗佩特也声称尼采否认了现代哲学的根本前提,因此严格说来他根本不能被

认为是一个"现代人"。据朗佩特:

> 施特劳斯清楚表明,尼采这个"最现代的现代人"(KGW XII 2 {201})不是一个现代人。尼采"憎恶现代思想"(WPP, 172)。当施特劳斯在"重述色诺芬《希耶罗》"(Restatement on *Xenophon's Hiero*)中定义那些思想时,他点明了现代性的两种清晰信念:"'征服自然'中的无限进步——现代科学使其成为可能——'以及哲学或科学知识的普及或传播'"(OT 178)。"尼采既不倡导征服自然也不支持启蒙"(p. 117)【中译本,页123】。[1]

但如果我们看一下朗佩特引用的文章,在《什么是政治哲学》中(p. 172),我们看不到这样的观点。施特劳斯指出了尼采的权力意志概念和培根、霍布斯以及洛克的以权力概念为中心的早期现代哲学之间的亲近关系,由于尼采的反英偏见(anti - British prejudices),这种关联不总是很明显(《善恶》252 - 53)。正如施特劳斯所说,

> 难道不是恰恰因为它真正的世系被忽略了,"权力意志"才如此吸引人么?只有尼采的后继者才恢复了他自己弄模糊了的权力意志与技术之间的关联。但那种关联在那种哲学传统的源头上是清晰可见的,尼采继续或完成那种传统:英国传统。

尼采和霍布斯的这种关联在《善恶的彼岸》一条重要的格言——格言9中非常明显,它在施特劳斯的《义疏》中被6次引用,比任何其他格言都频繁。尼采关于不可能按照自然生活的论点与霍布斯将自

---

1 【译按】此处随文所注缩写为尼采及施特劳斯著作缩写:KGW,《尼采著作考订版全集》(*Kritische Gesamtausgabe: Werke*);WPP,《什么是政治哲学》(*What is Political Philosophy?*);OT,《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》(*On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*)。施特劳斯"重述色诺芬《希耶罗》",中译见《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》,华夏2005版,页193 - 229。

然状态当作极恶(*summum malum*)[1]的观念不是没有关系。尼采并不仅仅把自然用作一种"消极的"标准("无意义和偶然的可怕统治"),他还倡导要将"回归自然"作为一个目标或规划(《偶像的黄昏》,"一个不合时宜者的遭遇战",48)。《偶像的黄昏》中该言论的语境清楚表明在他心里歌德是一个重要例子,尼采之回归"自然",不是第一种意义上的自然,而是早已被权力意志"精神化"的自然。

确实,尼采的权力意志概念,作为一个自我超越的永恒过程,在某种程度上与早期现代人的权力概念分离开了。一个原因是,尼采认为早期现代人在反目的论(antiteleology)上不够坚决;他们在自我保存(self - preservation)的概念上还保留着一点残余的目的论,例如在斯宾诺莎的"努力/自然倾向"(*conatus*)[2]概念中那样(《善恶》13,《快乐的科学》349)。施特劳斯认识到尼采是以一种"非常精微和高贵的(subtle and noble)方式"使用"权力意志"这一术语,"然而它后来以粗鲁且低劣的(crude and ignoble)方式被理解,这与他暗示的思想方位的改变(change of orientation)不无关系"(《古典理性主义的再生》,p. 240)。在这件事上,正如在其他多件事上一样,朗佩特倾向于在一种过于精致的"精神化"意义上理解施特劳斯和尼采的言论,这可能太抽象,并与尼采和施特劳斯都十分清楚地意识到的那种政治现实相隔太远。

因此,他就令人吃惊地没能看出,"终结无意义和偶然的统治"(《善恶》203)是马基雅维利式的也是培根式的现代性规划的子嗣,它要求掌控命运和偶然(fortune and chance)并将其应用于历史过程自身。如施特劳斯在《义疏》第25段所说:

---

① 霍布斯式的主题也显明在尼采《曙光》里恐惧与权力的二元性中。在该书写作的大部分时间里都与尼采在一起的 Peter Gast 说:"尼采……在该书中主要关注两个心理学问题:一是恐惧的问题……二是权力的问题"(转引自 Walter Kaufmann,《尼采:哲学家、心理学家、敌基督者》(Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Anti - Christ, 4th ed. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 188, n. 5)。

② 【译按】conatus 既有"努力、尽力"的含义,又指"自然倾向";斯宾诺莎认为,万物均努力维护它自身的存在,这种努力乃自然倾向。

> 新哲学家必须……终结无意义和偶然的可怕统治,这种统治至今仍被认为是"历史":真正的历史——用马克思式的区分,它区别于无足轻重的史前史——需要具有最高精神性和最伟大理性的人去征服偶然,征服自然(《论道德的谱系》II,n 2)。征服自然因而决定性地取决于拥有某种自然本性的人。

这里"马克思式的区分"指的是把历史理解为处于转折点的观念(在马克思那里,指从必然王国到自由王国的转折);在这个特定的语境中,如朗佩特所言,该转折与马克思的平等主义毫无关系(p.77)。很清楚,朗佩特如此醉心于尼采的"精英主义"——它声称有人"天性"优越,因此有权统治——以至于他没有看到尼采的"自然"和"统治"都是成问题的。这样,他对一种尼采式的政治的吁求没能看出最终展现出来的那种政治令人震惊的要求:不是通过"清除其最高形式"(p.77)而放弃征服自然和人性,而是为了避免现代性的虚弱后果,通过蓄意而清醒地将偶然、痛苦、苦难和不平等重新引入人类生存达到其超越:

> 至今苦难和不平等被认为是理所当然,像"给予"一样强加于人类。从今以后它们必须被意愿(they must be willed)。(《义疏》,第35段)

朗佩特自己的偏见也使他没能看出施特劳斯所揭示的关联——在权力意志概念与体现在现代科学技术中的征服偶然这个更大规划之间的关联。确实,朗佩特固执地否认在尼采的权力意志和现代技术之间有任何可能的关联,并认为海德格尔对此的主张是一个"荒谬的观念"(p.76),也许是因为他错误地将技术与其所恐惧的平等主义联系在一起了。要是知道在其早期著作《尼采和现代》一书中朗佩特试图将尼采和培根连在一起,这就更令人吃惊了。这类的例子可以在朗佩特对尼采关于现代自然科学和"征服自然"(p.170)思想的最后评论里看到,在那里他引用了《道德的谱系》III,第9部分,将现代的"肆

心”(hubris)看作也可能出现在希腊人身上:“我们对自然的整个态度,我们借助于机器侵犯她的方式,我们的工程师和技术人员不管不顾的发明,就是肆心……”,朗佩特评论道:

> 物理学,关于自然的科学,被改良为一门对自然进行精致解释的语文科学(philological science)(《善恶》22);它的目的不是对自然的技术主宰,而是理解自然和人类在自然中的位置(p. 170)。

但是这与那种观点——认为所有的解释和理解都不是“公正无私”的而是权力意志的现象——相容吗?

不论尼采(和朗佩特)对机器和工程师如何具有审美反感(aesthetic distaste),《谱系》III,第9部分那个段落在上下文中阅读时,并没有谴责现代的肆心而是试图表明它是如何彻底颠倒或重新评价先前被认为神圣的一切,如同哲学本身所做的那样:“所有好事都曾经是坏事”。正如也许在古人身上所表现的那样,“我们整个的现代生活方式,就其不是虚弱而是权力和权力意识(consciousness of power)来说,具有十足的肆心和无神的外观……”

看一下施特劳斯《义疏》的第29段。在这段话中,施特劳斯说:

> 历史取代了自然的地位,作为这个事实的结果是,自然的东西——如,自然的天赋使一个人成为哲学家——不再被理解为一种给予而是被理解为前代人的获取物(the acquisition of former generations)(格言213,参《曙光》,格言540)。历史主义是那种特殊的现代趋向的后裔,它依据事物的起源及其人类产品来理解一切;自然提供的仅是事物本身无价值的质料。(洛克,《政府论》[*Two Treatises of Government*],II,43节)

这段话中对洛克的引用必须与第33段中对亚里士多德的引用相比较,在那里,自然被理解为目的(telos)或完成的巅峰。像卢梭一样,尼采试图将两种自然的概念结合起来却改变了二者的意义。朗佩特

声称这些引用清楚表明"尼采与这种[将自然视为]人类产品的观点相隔很远。尼采决不是洛克的后裔"(p. 90)。但是在洛克的人类劳动改变原生自然的观点和尼采的权力意志改变无序状态(chaos)的观点之间难道没有关联么? 更进一步说,难道不是朗佩特自己早先同意尼采的程序——藉此,"对事物本质的探询,被尼采式的……对事物的历史或谱系的探询所取代"(p. 48)? 后来,朗佩特将尼采的主要方法描述为"谱系学"或"自然历史",但没能看出它与历史主义的关联。[1]《善恶的彼岸》213 节 的论点被尼采对最低级的 19 世纪遗传学的接受所破坏,但其实质的观点:"许多世代必定辛苦劳作以准备哲学家的出现(origin)"——表明哲学的洞见依赖于该哲学家之前的历史过程。[2]

坦诚与教条主义

尼采写道:"当哲学家的信念出现在舞台上,每一种哲学都有一个核心——或者用古代的秘语说:'美丽而强壮的驴子曾来过。'(*Advendavit Asinus, pulcher et fortissimus*)"(《善恶》8)朗佩特的驴在第 184 页上台,在那里,他提到"启示宗教的愚蠢",其与哲学的敌对,施特劳斯心知肚明。

此前,朗佩特引述《自然权利与历史》(pp. 74 – 75)中的段落,在其中,最根本的人类备选方案(the most fundamental human alternatives)被描述为"人的指导或神的启示",且两者不可调和。但朗佩特随即将这个问题解释为"哪个将统治"("which will rule")的问题,由此它不再是一个哲学问题(p. 32)。通过将施特劳斯确立为根本问题的东西

---

[1] 考虑到尼采不赞成将对"起源"的寻求看作是形而上学的:"——起初——颂扬起源——那是当我们沉思历史时突然爆发的形而上学后思(metaphysical afterthought),它使我们相信在一切事物开端的耸立者也是最有价值最重要者。"《人性的、太人性的》II,"漫游者与他的影子"3,参,施特劳斯,《自然权力与历史》,pp. 96 – 97。

[2] 尽管尼采对遗传学时有粗鲁的、令人不悦的评论,遗传学、继承、"繁殖"这样的词还是出现在《善恶的彼岸》的下半部分里,他的遗传学最终是"拉马克式的"而非"孟德尔式的"("Lamarckian" rather than "Mendelian"),这暗含了尼采对自然的整体观点:如果后天获得的特征能够遗传,那么人类意志和历史就能最终改造人类自然本性。

解释成仅仅是政治权力斗争，朗佩特忽略了，也许存在一个理论问题或难题，即，哲学究竟是否能对整全给出一种可理解的、完全的解释，从而具有一种合理的、非教条的基础，由此出发将宗教作为多余之物加以驱除。也许，正如尼采所说，像康德和黑格尔这样仅仅与这个问题作斗争的思想家不过是哲学小工(philosophical underlaborers)。

朗佩特高度赞扬了尼采式的德性——坦诚(probity)或严格的理智上的诚实，尼采称之为"最年轻的德性"。这种现代坦诚的一个例子也许在笛卡尔的方法论式解决办法中可以看到，它将一切可疑的都看成是虚假的。但正如莱布尼茨所说，这个过程不会消除偏见而仅仅只会改变它们。[1] 尼采自己将正直看作"自由心灵"的一种德性，从而它仅仅是通往"未来的哲学家"的过渡时期的一种德性。尽管朗佩特有时承认这一点，他似乎不能领会其全部重要性。正如施特劳斯所言，因其乃基于意志的行为，这种现代坦诚本身就是可疑的，除非权力意志是事实而不仅仅是一个假设(《古今自由主义》，pp. 256 - 257)：但是在权力意志的假设上，没有事实，只有解释(《权力意志》438)。施特劳斯指出了"他的主张之成问题的、有诱惑力的、假设的特点"，尼采对此十分清楚。在提出之前，尼采"似乎就犹豫过"。[2] 正是那种暧昧或犹豫在朗佩特对尼采热烈的颂歌中似乎消失了。

---

[1] "对笛卡尔原则的批评性注解"(Critical Remarks Concerning Descartes' Principles)，第二部分，见《单子论及其它哲学论文》，(*Monadology and Other Philosophical Essays*, Paul & Anne Martin Schrecker 编，Indianapolis：Bobbs - Merrill, 1965)。

[2] "难道这不意味着真理——关于思想和行动所有可能原则的真理——最终被发现了？在承认这一点和提出他对作为其规划或解释的真理的理解之间，尼采似乎犹豫了。"见"现代性的第三次浪潮"，p. 96。